ZNAK

MIESIĘCZNIK

KAROL GÓRSKI: NOWE PRÓBY HISTORIOZOFII **LECH NIEMOJEWSKI:** ORĘDOWNICZKA Z TORCELLO ☐ **TOMASZ MERTON:** POSIEW KONTEMPLACJI. CZĘŚĆ IV ☐ **KS. KAROL WOJTYŁA:** KATECHUMENAT XX WIEKU ☐ **KONRAD GÓRSKI:** O „ALCHEMII SŁOWA" J. PARANDOWSKIEGO

KRAKÓW

SIERPIEŃ 1952

34

REDAGUJE ZESPÓŁ

Członkowie zespołu: **Antoni Gołubiew, Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefania Skwarczyńska, Stanisław Stomma, Stefan Swieżawski, Jerzy Turowicz, Jerzy Zawieyski**

REDAKCJA: **Kraków, ul Sobieskiego 3, III p., m. 8. Tel. 598-46**
ADMINISTRACJA: **Kraków, ul. Wiślna 12, tel. 213-72**

GODZINY PRZYJĘĆ REDAKCJI:
codziennie od 10—12

ADMINISTRACJA: **codziennie od 9—13**

CENA ZESZYTU — 4.50 ZŁ
W PRENUMERACIE — 4.20 ZŁ

Prenumeratę wpłacać należy na konto P.K.O. Nr. IV 1655/110 P. P. K. „RUCH" KRAKÓW — („ZNAK")

Maszynopis otrzym. 30.V.52 Pap. druk. sat. VII kl. 61×86 70 g Druk ukończ. 26.VIII.52
Format A 5 Ark. druk. 4½ Nakład 5000 egz

Krakowska Drukarnia Prasowa, Kraków, ul. Wielopole 1. — Zam. 1180. — M-3-10843

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK VII — SIERPIEŃ 1952 — NR 4 (34)

KAROL GÓRSKI

NOWE PRÓBY HISTORIOZOFII

Coraz częściej w historiografii lat ostatnich zauważyć można zwrot ku zagadnieniom filozofii, ku problematyce już nie tylko związanej z ustaleniem faktów, ale z ich interpretacją wszechstronną, nawet opartą o filozofię dziejów. Paradoksalną formę przybrały te dążenia u młodego historyka francuskiego Morazé, który występuje przeciw kultowi faktu w historii, aczkolwiek przecież bez faktów nie ma żadnej możliwości stworzenia nauki. Ale Morazé, atakując z temperamentem „fakt" domaga się nie jego usunięcia, ale wprowadzenia interpretacji. Z interpretacją zaś wchodzimy zwykle w dziedzinę filozofii: jest interpretacja faktu w świetle poglądów i opinii jemu współczesnych i jest interpretacja ze stanowiska, które lubi nazywać siebie „wyższym" dlatego, że opiera się na założeniach filozoficznych (lub politycznych). Zainteresowania zaś filozoficzne, zwykle nie nazwane, ale niemniej istotne i palące, są charakterystyczne dla naszej epoki, która szuka rozwiązań zagadnień bytu, choć się z tym lubi ukrywać.

Dziejopisarstwo krajów anglosaskich wydało w ostatnich lat dziesiątkach dwu myślicieli, którzy pokusili się o historiozoficzne syntezy lub też o ich zarysy. Pierwszy z nich to Amerykanin Francis Teggart, stojący u schyłku dni swoich (jeśli

żyje), który rozważania swoje, opublikowane w r. 1918 wydał ponownie i bez zmian w r. 1941: świadczy to z jednej strony o wielkiej sile przekonania, ale i o pewnym braku krytycyzmu wobec samego siebie. Drugim jest Anglik Arnold Toynbee, który swe „Study of History" ogłosił w latach 1936 i 1939, łącznie sześć tomów objętości niemałej, gdyż po 600 stron nieomal każdy — a dzieła swego dotąd nie zdołał dokończyć. Nie równa też jest filozoficzna kultura i erudycja obu autorów. Niewątpliwie Teggart operuje znacznie mniejszym zasobem faktów od Toynbee'go ale góruje nad nim wielką kulturą filozoficzną: można tu i ówdzie zarzucić mu błędy, ale nigdy nie popada w nieścisłości. Inaczej jest z historykiem angielskim, którego erudycja budzi podziw, a braki w dziedzinie ścisłości myślenia i dowolność terminologii przypominają najgorsze czasy dziewiętnastowiecznej myśli.

Teggart w książce „Theory and Processes of History" (University of California Press 1941) zawarł dwie rozprawy: jedną poświęconą krytyce zarówno dotychczasowych metod historii jak i nauk o przyrodzie, na wzór których chciałby historię ukształtować, drugą — przedstawiającą własną metodę. Teggart jest darwinistą i koncepcje darwinizmu chciałby przenieść na całokształt dziejów ludzkich. Daremnie poszukiwalibyśmy u niego wyodrębnienia tej dziedziny, którą nazywamy kulturą duchową, czy umysłowością: Teggart stoi konsekwentnie na stanowisku materializmu, aczkolwiek daleki jest od marksizmu. Całość dziejów sprowadza się u niego do oddziaływania środowiska geograficznego na człowieka i do reakcji człowieka na oddziaływanie środowiska. Teggart jest w całej pełni spadkobiercą myśli pozytywistycznej i ze stanowiska pozytywizmu przeprowadza krytykę nauk. Niemniej jest ścisły w rozumowaniu i krytyczny aż do sceptycyzmu tam, gdzie chodzi o poglądy innych: własne błędy nie zawsze umie dostrzec.

W części pierwszej Teggart rozprawia się z dotychczasową historią przy pomocy argumentów pozytywizmu. Chciałby w niej widzieć naukę praktyczną, która by pozwalała przewidywać przyszłość i służyła w ten sposób politykom. Wydarzenia dziejowe nie są dla niego wyrazem woli jednostek, ale „intruzjami" jakiegokolwiek rodzaju, które dokonują zaburzeń w stałych procesach. Wyobraża on sobie rzeczywistość jako szereg kół koncentrycznych, które mogą wpływać na dzieje ludzkie poprzez tzw. „intruzje", wtrącanie się do spraw

w zasadzie nie swoich. Te koła koncentryczne stanowią: 1) gwiazdy (wracamy do astrologii Franklina, o którym nie bardzo wiadomo, czy wierzył w Boga czy też wyjaśniał wszystko wpływami gwiazd), 2) ziemia fizyczna, 3) świat organiczny, 4) świat ludzkich czynności, 5) szersza grupa czyli naród, 6) lokalna społeczność. W centrum stoi jednostka, na którą działać mogą owe „intruzje". Raczej naiwna filozofia Teggarta nie przeszkadza mu przeprowadzać wnikliwej krytyki teorii historiozoficznych, które stworzył wiek XVIII i XIX, a więc teorii nieprzerwanego i nieskończonego postępu, wyrosłej z badań nad rozwojem myśli ludzkiej i z „Querelle des anciens et des modernes" na przełomie XVII i XVIII wieku. Nie ostała się też przed krytyką teoria biologiczna nieprzerwanej ewolucji. Natomiast w oparciu o Hume'a i Turgot'a autor buduje teorię trojakich zjawisk w dziejach: ewolucji „skokowej", powolnych przemian (jakby „mutacji") i wreszcie najmniej zanalizowanego w dziejach zjawiska — procesów stałości i trwania, zastoju i konwencjonalizmu. W ramach tych trzech form zamyka Teggart całość dziejów ludzkości, a następnie zwraca się do zbadania tego co nazywa „modus operandi" tych procesów. I tu docieramy do ciekawszej, drugiej części pracy.

Teggart chce, by wszelkie badania rozpoczynać od teraźniejszości a nie wzorem starożytnych Greków od „serii genealogicznej". Nie „genealogia teraźniejszości" a zestawienie różnic w istniejących kulturach powinno być punktem wyjścia, przy czym na plan pierwszy wysuwa się zależność od geograficznego rozmieszczenia, a następnie dopiero, po jej zbadaniu, przystąpić należy do badania różnic metodą porównawczą. Mamy tu próbę zastosowania metody Darwina do historii: najpierw zbadanie środowiska i jego oddziaływania na przedmiot badany, potem sposobów reagowania jednostki na oddziaływanie środowiska.

Na plan pierwszy wysuwa Teggart zagadnienie migracji jako elementu wprowadzającego „intruzje" zarówno grup ludzkich, jak i pojęć czy obyczajów. Badania przyczyn migracji przeprowadzone są w sposób bardzo wnikliwy. Autor odrzuca przeludnienie jako przyczynę, gdyż ludy pierwotne mają niewielki przyrost. Również udoskonalenie środków produkcji i jej wzrost nie dają dostatecznego wytłumaczenia: nieurodzaje bowiem, które mogą być przyczyną migracji, dadzą się sprowadzić do zmian klimatu. Zresztą nie zawsze głód ma za

skutek migracje. Przyczynę ich widzi Teggart wraz z Krapotkinem, starym rosyjskim rewolucjonistą, w wysychaniu obszarów stepowych środkowej Azji. Na szlakach wędrówek koczowników i na krzyżowaniu się dróg, na przełęczach i w przesmykach powstały pierwsze państwa. Również różnice psychologiczne sprowadza Teggart do różnic warunków zamieszkania czyli „habitatu", odrzucając bez reszty teorię rasową, której nie szczędzi ostrych słów krytyki.

Jaka jest „mechanika" postępu? Zdaniem jego należy odrzucić twierdzenie, jakoby stopniowe przemiany były naturalne, jakoby zadaniem nauki było wykrycie norm naturalnych stopniowych zmian; jakoby wydarzenia „przełomowe" nie były konieczne dla „modus operandi" zmian w czasie. Wszelki postęp wyrasta zdaniem Teggarta tylko z desperackiej walki — i tu jest on uczniem Darwina — skutkiem której jest zwolnienie jednostki z przymusu nie tyle organizacji społecznej, w której żyje, ile systemu myślowego, przekazanego przez poprzednie pokolenia. Ale przecież „desperacka walka" czerwonoskórych doprowadziła całe szczepy do przejęcia broni używanej przez przybyszów białych, ale nie do zmiany pojęć czy poglądów. I dlatego Teggart, który nie widzi odrębności życia duchowego człowieka, nie potrafi konsekwentnie rozwinąć własnej teorii, w której zresztą wojna występuje jako zjawisko konieczne tam wszędzie, gdzie panuje konserwatyzm pojęć. Wojna jest dla Teggarta ostatecznym środkiem „intruzji" tam, gdzie pokojowe środki postępu — handel, podróże — nie osiągają celu. Wojna ułatwia w dziejach przejście od rodowego ustroju do terytorialnego państwa i wyzwala jednostkę z przymusu społecznego systemu pojęć i obyczajów. Niemniej nie można posądzać autora o militaryzm: pragnie on utrzymania pokoju i jego poglądy na wojnę odnoszą się raczej do przeszłości odległej, gdzie była ona nie jedynym, i nie głównym zresztą narzędziem postępu.

Teggart chce sprowadzić do wspólnej podstawy nauki o człowieku, zarówno historię, jak socjologię, antropologię, antropogeografię. Ale ta wspólna podstawa sprowadza się w istocie do filozofii dziejów. Filozofia dziejów Teggarta góruje pod względem ścisłości terminologii nad poglądami idealistów XIX w., ale podstawa jej — teoria Darwina — jest zbyt szczupła, by mogła starczyć do objęcia wszystkich zagadnień i całości rozwoju ludzkości. Ta zbytnia szczupłość podstawy odbiła się na pracy Teggarta, który chciał teorię swą zastosować do badań historycznych. Książka jego „Rome and China"' (Univ. of. California

Press 1939) porusza temat pasjonujący: paralelę dziejów Chin i Rzymu, daje jednak mniej niż zapowiada. Daremnie szukalibyśmy w niej porównania dziejów umysłowości w dwóch największych imperiach świata starożytnego: autor ogranicza się do zbadania, w jaki sposób konflikty na granicy Chin i ludów koczowniczych odbijały się na granicach Rzymu: nad Dunajem i Renem. Tu wiele cennego materiału dały źródła chińskie: dynastia Han utrzymywała w pokoju i zależności ludy w pustyni Gobi zarówno przez wyprawy wojenne i budowę muru chińskiego, jak i przez stałe darowizny jedwabiu (po kilkanaście i kilkadziesiąt tysięcy sztuk). Przerwanie dostaw jedwabiu powodowało silne zaburzenia w handlu z Rzymem. Bezbrzeżny step poczynał falować wojną od granic Chin do granic Rzymu. Taką przynajmniej hipotezę stawia Teggart, a jeśli poczynione przez niego zestawienia nie zawsze są przekonywające (wydarzenia następujące po sobie nie muszą być od siebie zależne), to w każdym razie nic nie stoi na przeszkodzie, by je uznać za możliwe. Stąd płynie doniosłe znaczenie badań uczonych radzieckich na obszarze Azji środkowej, gdzie wykopaliska odkryły groby wodzów i książąt scytyjskich, wyposażone w jedwab, pochodzący z Chin. Podkreślenie znaczenia stepu azjatyckiego i europejskiego — aż po kotlinę naddunajską — jest trwałym dorobkiem badań Teggarta. Step, jak morze, łączył ludy i kultury, choć nie zawsze sąsiedztwo jego było zjawiskiem dla postępu cywilizacji pożądanym. Ale ten wynik osiągnąć było można nie koniecznie w oparciu o całą konstrukcję historiozoficzną, którą dał Teggart: wystarczyłaby metoda geograficzno-historyczna.

Praca Teggarta jest doskonała w swej części krytycznej tam, gdzie dotyczy podstaw filozoficznych systemów, które krytykuje, słabszą znacznie jest krytyka dotychczasowej nauki historii, której w czambuł zarzuca brak obiektywizmu. Autor nie odróżnia tu konstrukcji, opartej na materiale źródłowym i oświetlonej z punktu widzenia epoki współczesnej wydarzeniom, od subiektywnych sądów historyków, którzy nieraz — ich to wina — nie dość jasno podkreślają, że wydają wyroki nie jako naukowcy, a jako politycy czy wyznawcy tych czy innych światopoglądów. Słabe i ciasne są też konstrukcje teoretyczne, które buduje Teggart: niemniej wydaje się, że analizy rodzajów procesów dziejowych i geograficznego ich uwarunkowania będą trwałym wkładem do teorii stawania się historycznego.

Z pozytywizmu, tak silnego w krajach anglosaskich, wyrosła też filozoficzna podstawa sześciotomowego dzieła Arnolda J. Toynbee „A Study of History" (Oxford Univ. Press 1936, 1939, około 3600 stron), z którego D. C. Somervell dokonał skrótu za zgodą autora. Skrót ten obejmuje blisko 600 stron drobnego druku. (Oxford Univ. Press 1949). Obaj autorzy są Anglikami.

W osobie Toynbee rozróżnić należy historyka, operującego ogromnym materiałem, i filozofa-pozytywistę. Toynbee w Piśmie św. widzi legendę syryjską, którą zresztą posługuje się nader często, by zapożyczać formę dla swojej własnej treści. Stąd dziwne pozory chrześcijańskie, mimo że autor uważa religię Chrystusową za dzieło „proletariatu wewnętrznego" imperium rzymskiego. Mimo pozorów i zapożyczeń stoi Toynbee również daleko od klasycznego marksizmu: w każdej cywilizacji doszukuje się „proletariatu wewnętrznego" czyli w ogóle niezadowolonych, choćby nimi byli przywódcy, i „proletariatu zewnętrznego" czyli dzikich ludów, gotowych do najazdu. Toynbee przerabia i pogłębia koncepcje Spenglera. Ale w książce jego dostrzec można jakby ewolucję ku chrześcijaństwu: gdy mówi o pięciu typach zbawcy (geniusz twórczy, zbawca z mieczem, zbawca z wehikułem czasu, filozof w masce króla, bóg wcielony w człowieka) do ostatniej grupy zalicza szereg niedoskonałych upodobnień i jednego tylko Jezusa z Nazaretu, „który przezwyciężył śmierć". I znowu nie wiemy, czy jest to jakaś przenośnia czy też przejście wyraźne na płaszczyznę chrześcijańskiej teologii historii. I dlatego, jeśli Toynbee osobiście zbliża się do chrześcijaństwa, to nie zbliża się w tym samym stopniu jego dzieło oddzielone barierami obcej Objawieniu kultury umysłowej, obciążonej brakiem dokładności myślenia i ścisłości języka, brakiem tej kultury filozoficznej, którą góruje nad nim Teggart.

Trudno jest porównywać wszystkie konstrukcje filozoficzne Toynbee'go z filozofią dziejów, jaką stworzyła myśl chrześcijańska. Najlepsza w tej dziedzinie książka ks. Fr. Sawickiego wydana po niemiecku pt. „Geschichtsphilosophie" (Phil. Handbibliothek B. II, 3 wyd. Kösel-Pustet, Monachium-Kempten 1923) pozostała mu nieznana. W pracach tych jest wszystko to, co ze stanowiska filozofii można by powiedzieć o teoretycznych rozważaniach Toynbee'go, a więc na temat stosunku jednostki do społeczeństwa, roli geniuszów, motywach postępowania, (które

ujmuje badacz angielski na sposób behawiorystów), praw psychologicznych, mających zastosowanie w historii, i wreszcie teorii cyklicznej, którą zrazu ks. Sawicki ostrzej potraktował, niż w swej ostatniej rozprawce. Ale zagadnienia te rozerwałyby zwartość niniejszych uwag: dlatego ograniczyć się należy do słów kilku, może więcej jeszcze zdziwienia niż żalu, że tylu badaczy współczesnych mozolnie, nie bez potknięć i nie bez pomocy — jakże niebezpiecznych — poetyckich porównań szuka rozwiązań filozoficznych, które leżą niejako pod ręką, ujęte w ścisłą i od wieków wypracowaną terminologię.

Toynbee sięgnął prócz filozofii — bez której nie mógł się obejść — także do psychologii, socjologii, wreszcie do etnologii oraz historii religii. I tu właśnie ogrom dzieła niewątpliwie zaważył na jego badaniach. Zanim skończył pierwsze tomy, nauka kontynentalna poczyniła tak wielkie postępy, iż wszystkie etnologiczne rozważania i wszelkie wnioski, oparte na porównawczym badaniu religii okazały się przestarzałe. Ogromny postęp wiedzy przyniósł w dziedzinie etnologii nowe wyniki, oparte przede wszystkim na zastosowaniu kryterium techniki produkcji i historii narzędzi do wszystkich dziedzin kultury, także duchowej. Pozwoliło to o. Lemonnyer dać w r. 1934*) nową syntezę rozwoju ludów pierwotnych i niecywilizowanych oraz pozwoliło na przeprowadzenie klasyfikacji według innych kryteriów, niż dotychczasowe: ludy, uważane dotąd za pierwotne, okazały się formacjami stosunkowo późnymi.

Przytoczymy przykład, jak ujęcia Toynbee różnią się od nowszych syntez etnologicznych. Geneza cywilizacji egipskiej wedle wspomnianych klasyfikacji powinna uwzględnić nawarstwienie się trzech kultur „pierwszego rzędu", które rozwinęły się z pierwotnej: kultury myśliwskiej wielkich łowów, kultury drobnej uprawy, kultury pasterskiej. Ślady wszystkich trzech kultur znaleźć można w Egipcie zarówno w organizacji społecznej, jak i w religii. Niewątpliwie np. król — wcielenie bóstwa słonecznego wywodzi swój początek od króla-czarownika, jaki rządzi dotąd plemieniem myśliwskim Szylluków, mówiących językiem zbliżonym do staroegipskiego, a żyjących nad Górnym Nilem.

---

*) J. Lemonnyer O. P., J. Tenneau O. P., R. Troude, Précis de sociologie, Publiroc, Marseille 1934.

Ale wywód Toynbee, że to właśnie myśliwcy, podobni do Szylluków, osuszyli dżunglę nad Nilem i przeszli do życia osiadłego i rolniczego, nie da się utrzymać bez reszty wobec bardzo silnych dowodów na istnienie w Egipcie kultury drobnej uprawy z charakterystycznym dla niej kultem księżyca. Powstanie jej musiało wyprzedzić przybycie myśliwców. Z drugiej strony przybycie myśliwców mogło ze sobą przynieść narzucenie organizacji państwowej, której zaczątki mają myśliwcy w stopniu wyższym od ludności kultury drobnej uprawy (jak chce Lemonnyer). Toynbee uważa, że na skutek wysychania Sahary i stepów tamtejszych, część mieszkańców-myśliwców cofnęła się wraz ze stepem do Sudanu, część zaś pokonała ogrom przeszkód i osuszyła dolinę Nilu, dając początek kulturze egipskiej. Jest to u Toynbee jeden z przykładów zwycięskiej odpowiedzi na „wyzwanie" rzucone przez naturę. Rzeczywistość wydaje się jednak skromniejsza — prawdopodobnie miał tylko miejsce podbój ludności, zajmującej się drobną uprawą w dolinie Nilu, przez myśliwców. Zdaje się, że ten przykład wystarczy, by wykazać słabość fundamentów etnologicznych, rzuconych przez Toynbee'go pod szereg rozważań teoretycznych.

Jeśli jednak fundamenty etnologiczne wydają się niewystarczające i przestarzałe, to materiał historyczny, zgromadzony przez autora, imponuje swoim olbrzymim zakresem. W dziele Toynbee odzwierciedla się ogromny postęp nauki historycznej w ciągu pierwszych dziesiątków lat XX wieku. Historie powszechne pisane w końcu XIX w. i w początkach XX w. obejmują w zasadzie dzieje Europy, co najwyżej sięgają do Bizancjum. Odkrycie i opracowanie nowych olbrzymich zasobów źródeł krajów Islamu stawia historyka przed zupełnie nowym światem zagadnień. Nie tylko historia gospodarcza znajduje nowe perspektywy po odkryciu źródeł arabskich, ale też historia kultury i historia polityczna przedstawia się nieraz zupełnie inaczej. Zalew arabski w VII w. po Chr. nie doprowadził, jak wynika ze źródeł, do masowych nawróceń dawnej ludności: te miały miejsce powoli, a proces dobiegł końca gdzieś w XIII w. Pozostały dawne religie, nawet pogańscy „czciciele gwiazd" w irackim Harranie, którzy po arabsku pisali apologie politeizmu. Pozostały liczne odłamy chrześcijan, które powoli roztapiały się w morzu muzułmańskim, pozostawiając ślady w postaci sekt ezoterycznych, o podwójnej nauce, jawnej i tajnej. Historia zaś

polityczna wzbogaca się ogromem wiadomości i nowych naświetleń. Już Grousset w swej „Histoire des croisades“ zużytkował takie masy nowego materiału, że wszystkie dawniejsze prace zachowały znaczenie tylko dla specjalistów. Christopher Dawson w swej „The Making of Europe“ uczynił to samo w zakresie historii umysłowości krajów śródziemnomorskich.

Analogiczne zjawisko mamy w historii Indii, która stała się bardziej zrozumiała dla Europejczyków z chwilą, gdy dotarli oni do źródeł oryginalnych; to samo z historią Chin i Japonii. Gospodarcze dzieje Japonii w XVII i XVIII w. ze współistnieniem feudalizmu i typowych form kapitalistycznych nie wyłączając rynku ogólnokrajowego, zniesienia cechów i zjawisk inflacji, gospodarcze i polityczne dzieje Chin czy Indochin i Indonezji rozszerzają niezmiernie skalę porównawczą dla historyka i dostarczają nieprzebranej masy nowych faktów. Wreszcie wykopaliska zarówno w Mezopotamii, jak w Indiach (Mohenjo-Daro) pozwalają odtworzyć typowo miejskie, wyłącznie rzemieślniczo-handlowe życie gospodarcze starożytnego wschodu i jego kulturę. Nie mniejsze znaczenie mają wyniki badań archeologicznych w państwach Ameryki środkowej, a nasza znajomość zaginionych dziś kultur amerykańskich wygląda zupełnie inaczej, niż przed półwieczem.

Ten olbrzymi materiał został — jak można sądzić — gruntownie opanowany przez Toynbee. Olbrzymia praca syntetyczna doprowadziła go do odrzucenia „schematu genealogicznego“ i zastosowania nowej metody. Jednostką badań historycznych staje się dla niego nie pojedyńcze państwo a społeczność narodów. Autor wylicza pięć istniejących współcześnie takich społeczności narodów czyli „cywilizacji“: zachodnią, prawosławną chrześcijańską, muzułmańską, hindustańską (nowoindyjską) i Dalekiego Wschodu. Później, na dalszych stronach wyodrębni cywilizację Rosji a Daleki Wschód rozbije na dwie całości: chińską i japońsko-koreańską. Wśród istniejących cywilizacji żyją „kopalne“ resztki dawnych, np. Parsowie w Indiach, resztka cywilizacji starożytnego Iranu, odłamy chrześcijan monofizytów i nestorian, rozsypane po wschodzie, Jainowie i buddyści Hinayana na półwyspie indochińskim, pozostałości cywilizacji indyjskiej starszej, poprzedzającej „intruzję“ hellenizmu i in. Studium Toynbee polega na porównawczym badaniu poszczególnych cywilizacji.

Toynbee określa znamiona specyficzne, na podstawie których odróżnia społeczności narodów cywilizowanych czyli „cywilizacje“ od kultur pierwotnych „niecywilizowanych“ ludów. Wzorem jest dla niego systematyzacja Spenglera, oparta na klasycznym rozwoju imperium rzymskiego: wiele mniejszych państw łączy się w państwo uniwersalne, którego powstanie poprzedza okres niepokojów i walk. Następnie nadchodzi „bezkrólewie“ w państwie uniwersalnym, połączone z okresem niepokojów, w czasie których pojawia się znamię trzecie — „uniwersalny kościół“ i czwarte — „wędrówka ludów“ barbarzyńskich, pozostających na szczeblu kultury „wieku heroicznego“. Zarówno kościół uniwersalny, jak ludy barbarzyńskie są produktem umierającej cywilizacji (która nie zdołała ich zasymilować).

Na podstawie tych znamion autor wyróżnia 21 cywilizacji, z których 7 istnieje dotąd. Niektóre z zaginionych cywilizacji zrodziły inne, nowe. Ta genealogia cywilizacji jest dość skomplikowana: przed helleńską cywilizacją wymienia autor minoańską (kreteńską), która jednak nie przekazała Grekom wykształconej „religii uniwersalnej“. Cywilizacja starożytnego Egiptu nie miała ani poprzednika, ani następcy, nie miały też następców cztery cywilizacje Ameryki środkowej. Problematyka cywilizacji, ich związków i zależności nie została szczegółowo przedstawiona — pozostawił ją autor do dalszego opracowania w części, która nie została dotąd opublikowana. Nie będziemy szczegółowo analizowali owych 21 społeczności cywilizowanych. Wystarczy zaznaczyć, że owym „cywilizacjom“ w liczbie 21, istniejącym na przestrzeni dziejów autor przeciwstawia około 65 społeczności pierwotnych, pozostających w stanie zastoju i bezruchu, których bliżej nie analizuje, pozostawiając to zadanie antropologii. Autor chce zanalizować „gatunek cywilizacji“ — stosunkowo młody, bo najstarsze z nich sięgają 6000 lat — traktując wszystkie cywilizacje ze stanowiska „filozoficznego“ jako współczesne. Odrzuca zdecydowanie dawny pogląd, jakoby cywilizacje wywodziły się z jednego źródła — Egiptu — dyfuzjonizm jako teoria powstania cywilizacji nie posiada podstaw naukowych wobec rozwoju badań prehistorycznych i archeologicznych.

GENEZA CYWILIZACJI

Spośród 21 cywilizacji wyróżnionych przez Toynbee, sześć bezpośrednio wyrosło ze stosunków prymitywnych (Egipt, Sumer, cywilizacja minoańska czyli kreteńska, cywilizacja starochińska,

andejska czyli peruwiańska i cywilizacja Mayów). Piętnaście pozostałych są w ten czy inny sposób afiliowane do owych sześciu. A więc z sumeryjskiej wyrosły cywilizacje syryjska i staroindyjska, z minoańskiej — helleńska, ze starochińskiej dwie cywilizacje nowsze Dalekiego Wschodu; również dwie nowsze cywilizacje środkowo-amerykańskie: Yucatec i meksykańska są pochodne. Z syryjskiej cywilizacji wyrosły społeczności hetycka i babilońska, a po przerwie spowodowanej przez „intruzję" hellenizmu powstały dwie cywilizacje: arabska i irańska, obejmowane nazwą Islamu; ze staroindyjskiej cywilizacji po upadku imperium Maurya i „intruzji" hellenizmu (od najazdu greckiego króla Baktrii Demetriosa ok. 183—182 przed Chrystusem do wytępienie ostatnich częściowo zhellenizowanych najeźdźców ok. 390 po Chrystusie) powstała cywilizacja nowoindyjska. Geneza cywilizacji łacińskiej, prawosławnej greckiej i rosyjskiej są znane.

Toynbee stawia zapytanie, w jaki sposób powstały cywilizacje, skoro ludy pierwotne są statyczne, trwają w kulturalnym bezruchu? Pytanie to rozwiązać usiłował, idąc po linii darwinizmu, Teggart. Toynbee daje odpowiedź mniej plastyczną i mniej wypracowaną. Odrzuca teorię rasową. Odrzuca też teorię wpływu decydującego środowiska geograficznego, której początek dali starożytni Grecy. Toynbee wskazuje, że stepy amerykańskie przekształciły w pasterzy pewną generację przybyszów z Europy, którzy przybrali wszystkie cechy kulturalne ludów pasterskich, ale czerwonoskórzy w dalszym ciągu traktowali stepy jedynie jako tereny myśliwskie. Jeśli kultura powstała w Egipcie i Mezopotamii, to nie widzimy jej w analogicznych warunkach w Sudanie ani nad Rio Grande czy Colorado. Na wyżynie peruwiańskiej powstała wysoka kultura, ale w analogicznych warunkach w Afryce środkowej zjawisko to nie powtórzyło się. Chińska kultura powstała nad rzeką Żółtą, ale nad Dunajem nie widzimy kolebki samoistnej kultury. Toynbee odrzuca więc obie teorie, rasową i geograficzną jako błędne; błąd polega na przeniesieniu teorii biologicznych i geologicznych na dzieje społeczności ludzkich. Toynbee widzi genezę powstawania cywilizowanych społeczności w „odpowiedzi na wyzwanie", rzucone przez przyrodę lub intruzję obcej cywilizacji albo rozkład cywilizacji istniejącej (co jednak wydaje się echem darwinizmu). Wysychanie stepów, tropikalna puszcza, trudności żeglugi, zagrożenie przez sąsiadów czy tyrania panujących mniejszości wywołać mogą twórczą odpowiedź. Raczej więc trudne niż dogodne warunki stoją

u początków rozwoju cywilizacji: uchodźcy kreteńscy, których na lądzie zwano Filistynami i mieszkańcy Kapui mniej wartości stworzyli w swym wygodnym „filisterskim" życiu od zamieszkujących ubogie okolice Fenicjan czy Latynów. Innym argumentem za znaczeniem przeciwności jest rola ziem pogranicznych i obszarów świeżo wyrwanych przyrodzie. Ciosy militarnych klęsk i nieustanne zagrożenie przez zdobywczych sąsiadów mogą stać się źródłem rozwoju kultury. Uciskane klasy i uciskane ludy wykazują niezwykłą energię w walce o swą przyszłość: wyzwoleńcy rzymscy opanowali rychło rządy w kraju swych panów, greccy Fanarioci opanowali rządy Turcji w latach 1683—1820. Ale jest tu pewna granica: nadmierny ucisk, nadmierne trudności i przeciwności są przeszkodą do rozwoju kultury. Kolonizacja skandynawska utrzymała się w Islandii, ale nie przetrwała w Grenlandii. Przykłady można by mnożyć. Są kultury, które upadły pod ciosami najeźdźców, lub — jak abisyńska — popadły w zastój. Czasem też kultury, które poczęły się rozwijać, uległy zahamowaniu na skutek zbyt trudnych warunków zewnętrznych. Eskimosi dostosowali się do bardzo trudnych warunków arktycznych, ale utknęli na specjalizacji pracy. Polinezyjczycy nie zdołali na dłuższą metę przezwyciężyć przestrzeni oceanu Spokojnego i po osiągnięciach pierwotnych (rzeźby na wyspie Wielkanocnej) powrócili do prymitywnych form życia. Można by przytoczyć również szereg przykładów z życia ludów koczowniczych. Ale najciekawszy przykład stanowią, wedle Toynbee'go, Turcy Osmańscy. Stworzenie potężnego państwa zdobywczego przez ten nieliczny lud jest prawdziwą „sztuką" („tour de force"). Traktując podbitych jak ludzkie bydło, Turcy wybierali spośród nich daninę w chłopcach, których szkolili na żołnierzy i administratorów, tak jak pasterze posługują się oswojonymi zwierzętami, by kierować trzodami. Specjalizacja wojskowa, którą przy tym stosowali, prowadziła do fatalnego zastoju w kulturze. Społeczności, które dzięki daleko posuniętej specjalizacji utrzymują się przy życiu i przezwyciężają trudności, stawiane im przez przyrodę czy warunki społeczne lub samą naturę ludzką, podobne są do społeczności mrówek lub pszczół, niezmiennych od tysięcy lat. Zdaniem Toynbee społeczności, odmalowane w utopiach, mają podobny charakter.

Po dokonaniu analizy rozwoju społeczeństw i przyczyn zastoju Toynbee zajmuje się ustaleniem kryterium oceny, co jest istotnie wzrostem danej cywilizacji. Odrzuca zdecydowanie

kryterium podbojów i rozwoju techniki wojennej, której bynajmniej nie towarzyszy rozwój kultury duchowej. Kultura duchowa nie rozwija się równocześnie z techniką, ani z nią razem nie upada. Zdaniem autora realnym postępem jest zwrot ku wewnętrznym stosunkom w społeczeństwie i ku zagadnieniom raczej duchowym, niż materialnym. Toynbee usiłuje nawet tezę swą oprzeć na prawach rozwoju psychiki człowieka.

W „Analizie rozwoju" Toynbee zajmuje się zagadnieniem roli jednostki i masy w postępie: masa przez naśladownictwo twórczych jednostek drogą krótszą dochodzi do ich osiągnięć. Autor idzie tu za Bergsonem, na ogół jednak rozważania te nie osiągają poziomu ścisłości, wymaganego przez filozofię. Analizuje też on warunki działania twórczych jednostek i twórczych mniejszości, które na czas pewien odsuwają się od innych i wracają z twórczym dorobkiem. Wszelki postęp wywołuje dyferencjację wśród części społeczności narodów, które albo grają rolę przodowników, albo naśladowców, inne wreszcie pozostają w tyle i upadają. Widać tu silny wpływ pośredni socjologii Tarde'a.

UPADEK CYWILIZACJI

Problem upadku cywilizacji stał się nieodzowną częścią wszystkich prac z dziedziny socjologii czy historii kultury w XX wieku. Toynbee odrzuca teorię organiczną Spenglera i teorie rasowe czy też degeneracji, a platońską teorię cykliczną stawia pod znakiem zapytania. Ale mimo tych zastrzeżeń właściwie Toynbee wyznaje teorię rozwoju i upadku cywilizacji w formie podobnej do tej, którą jej nadał Spengler.

O ile Toynbee w rozdziałach traktujących o rozwoju cywilizacji był raczej historykiem, to w części poświęconej załamaniu kultury a potem jej upadkowi jest przede wszystkim filozofem. Nowy teren, na który wkracza, wymaga przemyśleń a nacisk faktów współczesnych badaczowi zmusza go w większym stopniu do analizy teraźniejszości niż przeszłości.

Nowością, którą wprowadza Toynbee do rozważań nad upadkiem kultury, jest rozróżnienie między załamaniem się kultury a rozkładem (breakdown — disintegration). Załamanie się kultury nie jest równoznaczne z katastrofą i może do-

prowadzić do odrodzenia, podczas gdy rozkład (dezintegracja) kultury może mieć za skutek powstanie kultury zupełnie nowej albo petryfikację dekadenckich form kultury dawnej. W artykule „Teorie współczesnego kryzysu kultury" (Przegląd Powszechny, maj 1948) starałem się sklasyfikować współczesne teorie kryzysu. Ustaliłem siedem kierunków myśli: 1) marksistowski, 2) teorię Spenglera, opartą o analogię organizmu, 3) teorię Znanieckiego, który widzi źródło kryzysu w dysproporcji kultury przodującej elity i mas, 4) teorię demograficzną, którą stworzył Ortega y Gasset, wedle którego napływ mas do wszystkich dziedzin życia jest przyczyną kryzysu, 5) hegeliańską teorię postępu przez wojny, której reprezentantem jest Benedetto Croce, 6) teorię dezintegracji kultury, 7) teorię patologiczną, którą reprezentuje Marcel de Corte. Toynbee należy do kierunku teoretyków dezintegracji kultury, przy czym uwzględnia pewne myśli wypowiedziane przez Znanieckiego, stawiając je na płaszczyźnie teorii naśladownictwa. Natomiast nie uwzględnia zupełnie teorii patologicznej (która powstała zresztą już po napisaniu dzieła) ani teorii demograficznej. Natomiast, jak podkreśliliśmy, wpływ Spenglera nie da się zaprzeczyć.

Toynbee odrzuca wszelkie teorie, które doszukują się przyczyn upadku w „utracie panowania nad otoczeniem", zarówno fizycznym, jak ludzkim. Upadek systemu nawodnienia w Mezopotamii i na Cejlonie był skutkiem załamania cywilizacji, a nie przyczyną: ludzie przestali naprawiać zniszczone urządzenia, które ulegały działaniu żywiołów. Zwycięskie najazdy wrogów były możliwe tylko po załamaniu się wewnętrznym cywilizacji — gdy siły żywotne były w stadium wzrostu, najazd z zewnątrz odgrywał zwykle rolę nowego bodźca. Przyczynę załamania się cywilizacji autor widzi w dziedzinie życia psychicznego. Z chwilą, gdy twórcza mniejszość przemienia się w mniejszość, która panuje siłą, a nie pociąga za sobą mas bogactwem swej twórczości — zaczyna się dezintegracja. Inną przyczyną załamania jest „wlewanie nowego wina do starych bukłaków". Nowa treść wymaga nowej formy. Jeśli tej nowej formy nie chce się stworzyć, pozostają dwie możliwości: rewolucja albo „potworność", która prowadzić musi do załamania. Autor podaje szereg takich „potworności", które powstały na skutek wlewania nowej treści do starych

form. Niewolnictwo w południowych stanach U. S. A. w czasach Washingtona było w stanie zaniku, ale rozwój przemysłu ożywił tę instytucję i doprowadził do ogromnego rozrostu. Demokracja i rozwój przemysłu doprowadziły do potwornej intensyfikacji wojny. Demokracja i industrializm doprowadziły w mniejszych państwach do rozwoju nacjonalizmów gospodarczych. Industrializm w zetknięciu z własnością prywatną doprowadził do rozwoju kapitalizmu, do powstania brukowej prasy i faszystowskich prób dyktatury. Dalsze przykłady zaczerpnięte są z faktów przeniesienia włoskiego absolutyzmu do krajów zaalpejskich, z rewolucji solońskiej, z reformacji, z dziejów prześladowań religijnych, organizacji kastowej w Indiach. Omawia autor ujemne skutki zetknięcia się cywilizacji współczesnej z podziałem pracy i z naśladownictwem jako zjawiskiem społecznym, przy czym przywódcy, których się naśladuje, nie zawsze są jednostkami twórczymi. Cała ta socjologiczna analiza zamyka rozważania oparte o materiał współczesny.

Analiza przyczyn psychologicznych załamania się kultury uwzględnia trzy zjawiska: ubóstwienie pewnej tradycji, albo pewnych instytucji, albo pewnej techniki, co w zetknięciu z nowymi zjawiskami prowadzi do klęski. Tu Toynbee przeprowadza ciekawy przekrój przez całokształt dziejów sztuki wojennej, symbolizując je w postaci walki Dawida z Goliatem, pocisku z pancerzem. Od samotnie walczącego hoplity Goliata poprzez falangę i rycerzy średniowiecznych autor prowadzi czytelnika do czasów najnowszych, poto, by wykazać, że każdorazowy zwycięzca spoczywa na laurach i ponosi klęskę w następnym starciu.

Wreszcie Toynbee analizuje militaryzm i niebezpieczeństwa płynące dla cywilizowanych społeczności ze strony wojskowych organizacji, strzegących pogranicza. Nasuwają się tu myśli o przyczynach upadku Polski. Niewątpliwie Polska szlachecka uniknęła niebezpieczeństwa militaryzacji ze strony obrońców stepowego pogranicza, ale wpadła w drugą skrajność — ubóstwienie przestarzałych form ustrojowych i jednostronnej techniki wojennej. Ale czy to tłumaczy bez reszty zastój umysłowy czasów saskich? Na to praca Toynbee'go odpowiedzi nie daje. Całość rozważań Toynbee'go jest jedną z pierwszych prób; próba ta nie może być uważana za wystarczającą i ostateczną.

DEZINTEGRACJA CYWILIZACJI

Zjawisko dezintegracji cywilizacji jest tak złożone, że ujęcie go z jednego tylko stanowiska zawsze będzie niepełne i jednostronne. Najczęściej stosowany jest punkt widzenia społeczno-gospodarczy, choć nie tłumaczy on bez reszty zjawisk, występujących w życiu umysłowym i w kulturze duchowej w ogóle.

Zjawisko upadku cywilizacji wiązać można z katastrofą życia miejskiego i zwycięstwem form związanych z rolnictwem. Przeciwieństwo między życiem miejskim i jego odwiecznymi formami a życiem wsi wypracowane zostało silnie przez niektórych badaczy historii społeczno-gospodarczej. Upadek życia miejskiego jest zawsze ciosem dla kultury. Ale Toynbee w przeciwieństwie miasta i wsi nie widzi podstawowego zjawiska dziejów społeczno-gospodarczych i na plan pierwszy wysuwa przy upadku cywilizacji walkę wewnętrzną, w czym zbliża się niewątpliwie do marksizmu. Przeciw panującym a nietwórczym mniejszościom powstaje opozycja twórczych grup, tzw. „proletariatu wewnętrznego". Toynbee usiłuje przeprowadzić dowód, że w każdej cywilizacji upadającej występuje podobne zjawisko: Judaizm proroków i Zoroastrianizm są punktem upadku babilońskiej społeczności w VI w. przed Chrystusem i dziełem ‚proletariatu wewnętrzne". Nie ma natomiast śladu „proletariatu wewnętrznego" w kulturze „minoańskiej" (kreteńskiej) ani u Inków. Autor znajduje ślady takiego „proletariatu" (termin zgoła nie odpowiadający terminologii marksistowskiej) u Hetytów, w japońskich odmianach buddyzmu w czasie wojen domowych w XII w., w formach synkretycznych chrześcijańsko-hinduskich w Indiach w XIX i XX w. Abraham występuje tu jako „produkt rozkładu" państwa sumeryjskiego, a Mojżesz — nowożytnego egipskiego. Przykładami proletariackich odłamów religijnych, które pod wpływem prześladowań zamieniły się na wojownicze sekty są Bekhtashi w Persji w XV w., którzy stworzyli wrogą Turkom potęgę szyicką i paraliżowali ekspansję osmańską w Europie oraz Sikhowie w Indiach. Ale to wszystko jest naciągane w stopniu bardzo wysokim: rozważania o „proletariacie wewnętrznym" należą do najsłabszych w całym dziele. Dlaczego nie można było go nazwać poprostu opozycją? Na jedną jeszcze tylko myśl Toynbee'go w rozważaniach o proletariacie zachodniej cywilizacji należy zwrócić uwagę: zdaniem jego nie stworzył on żadnej uniwersalnej religii.

Do słabszych partii książki należą również rozważania o „proletariacie zewnętrznym" cywilizacji upadających, który w chwili, gdy społeczności cywilizowane zatrzymują się na pewnej granicy, zaczyna przemieniać się w „bandy wojenne". Toynbee nie przeprowadził tu jednak tak bardzo istotnej analizy różnic między ludnością osiadłą a koczowniczą i nie wyjaśnił na tej podstawie, dlaczego Chiny czy Rzym nie zdołały opanować i ucywilizować stepu, a zdołała to uczynić Rosja?

Właściwie Toynbee w tym miejscu dochodzi do wniosku, że społeczność narodów cywilizowanych, jaką wziął za podstawę swych badań, nie może wystarczyć przy badaniu dezintegracji cywilizacji, szczególniej tam, gdzie w grę wchodzi historia wyższej religii. Zagadnienie to jednak odkłada do dalszej, nie napisanej dotąd części pracy.

Nie było zjawiskiem szczęśliwym dla całości dzieła, że autor wdał się w rozważania na temat psychologii okresu dezintegracji, które ujął w formach stworzonych przez behawioryzm. Analiza kilkunastu czy więcej nawet postaw wobec rzeczywistości, nie powiązanych ze sobą, nie uzasadnionych przez głębsze filozoficzne rozważania a jedynie przez umiejętnie dobrane pojedyńcze fakty jest może pożytecznym wysiłkiem w zakresie klasyfikacji i przynieść może pewien pożytek socjologom, historyk jednak mimo ogromnego materiału, który tu autor zgromadził, musi pozostać na pozycjach sceptycyzmu. Cóż z tego, że autor analizuje powstanie zwulgaryzowanych dialektów międzynarodowych w rodzaju lewantyńskich *lingue franche* czy dialektów murzyńsko-arabskich Afryki środkowej, kiedy nie widzimy uzasadnienia, by to miał być objaw dezintegracji. O wiele lepsze są pod tym względem późniejsze o lat kilka prace socjologiczne Sorokina czy Marcela de Corte. Również rozważania o typach zbawców cywilizacji, które wzmiankowane były wyżej, może są ciekawe z punktu widzenia socjologii, ale bynajmniej nie mogą być uważane za ostateczny wynik analizy.

Ostatnie rozdziały poświęcone są rytmowi dezintegracji i standaryzacji przez dezintegrację. Rytm dezintegracji postępuje poprzez klęski i wysiłki odbudowy. Ale Dawson w swej książce „The Making of Europe" wykazał, że w taki sam sposób powstaje powoli nowa kultura. Więc formy, zestawione przez Toynbee'go mogą zawierać różną treść. Autor zbudował swą teorię dezintegracji na zrębie rzuconym przez Spenglera, ale nadał mu „rytm 3½". Trzy razy załamanie, po którym ma nastąpić poprawa i odbudowa i wreszcie czwarte załamanie jest

ostateczne. Cel tych rozważań jest niestety praktyczny: ustalić miejsce, w którym znajduje się cywilizacja zachodnia. Zdaniem Toynbee'go jesteśmy jeszcze przed założeniem uniwersalnego państwa, dopiero w okresie niepokojów.

O ile zróżnicowanie było znakiem istotnym rozwoju kultury, o tyle standaryzacja jest znakiem dezintegracji. To niebezpieczeństwo standaryzacji myśli stoi przed światem zachodnim i autor usiłuje znaleźć drogi, któreby wiodły do nowego życia. Po upadku cywilizacji zostają szczątki — państwa uniwersalne i uniwersalne kościoły oraz zbrojne bandy, które służyć będą jako materiał do nowych cywilizacji, ale też mają znaczenie same w sobie. Państwa uniwersalne upadają, znikają też bandy zbrojne zostawiając po sobie poezję epicką. „Los kościoła uniwersalnego to klucz do zrozumienia dzieła Tkacza". A więc po napisaniu sześciu wielkich tomów doszedł autor do granicy (the verge) ostatniego pola badań, które ma wyjaśnić wszystko: do historii kościoła powszechnego. I tym nieoczekiwanym akcentem kończy Toynbee dotychczasową część swojego dzieła.

Ogrom erudycji, olbrzymie materiały zebrane z nowych zdobyczy historii powszechnej i nieporadna nieraz konstrukcja filozoficzna, wikłająca się w naiwnościach — oto jak się nam przedstawia owoc prac Toynbee'go. Wydaje się, że żaden badacz nie może przejść obojętnie obok tej monumentalnej konstrukcji, którą można przyjąć lub odrzucić, ale z której należy zaczerpnąć zarówno owoce erudycji jak dorobek myśli. Dzieło Toynbee nabrzmiało tragizmem czasów, u progu których pisał i które dane mu było przeżyć. Nie wiemy, czy kiedykolwiek zdoła je dokończyć. Wydaje się zresztą, że inni lepiej potrafili zanalizować kryzys kultury współczesnej i że sam proces powstawania i rozwoju kultury nie został dość ściśle zbadany. Co innego jest rozwój społeczny czy gospodarczy, a co innego życie umysłowe i to, co się w ogóle obejmuje mianem kultury duchowej. Rozróżnienia tego Toynbee nie przeprowadził, choć raz po raz przechyla się ku badaniom zagadnień kultury duchowej. I tu jednak nie dał ani wystarczająco pewnej metody, ani filozoficznej podbudowy. Jakże często zwraca się on do danych, jakich dostarcza analiza sztuki, by z nich zaczerpnąć dowody na swe twierdzenia! Tymczasem owocem wielkiej, pół tysiąca stron liczącej książki Huizingi „Herbst des Mittelalters" (Monachium 1924) jest stwierdzenie, że sztuka nie daje adekwatnego obrazu współczesnej jej rzeczywistości i literatura jest pod tym względem źró-

dłem bardziej miarodajnym. W metodzie swej Toynbee często sięga do porównań literackich. Co prawda uzasadnia on tę metodę teoretycznie, mówiąc, że 1) technika historii występuje tam, gdzie jest mało danych, 2) technika nauk ścisłych (która konstruuje prawa) tam, gdzie danych jest dużo, a zaś 3) technika dramatu tam, gdzie danych jest zbyt wiele, by je ująć metodą naukową. Ale mimo tego uzasadnienia trudno będzie odeprzeć zarzut ilustrowania teoretycznych konstrukcji dowolnie dobranymi faktami, których materiał historyczny dostarczyć może każdemu i dla wszelkich celów, oraz trudno będzie się zgodzić z nadmiarem „fikcji" literackich, które nie mogą posiadać pożądanej w nauce ścisłości.

Nie w filozoficznych konstrukcjach czy w obrazie przemian dziejowych tkwi znaczenie wielkiego dzieła Toynbee'go. Oto po raz pierwszy do konstrukcji historiograficznej wcielone zostały ogromne masy materiału historycznego z krajów pozaeuropejskich, przy czym przedstawienie nie poszło po tradycyjnej linii „genealogii teraźniejszości" a zestawiło obok siebie dzieje kultur, następujących po sobie. Zachodzi teraz pytanie, czy nie jest to właściwy sposób przedstawiania dziejów powszechnych? W każdym razie sposób właściwszy od wstawiania do jednolitego toku dziejów jakiejś społeczności narodów cywilizowanych wtrętów z historii innych społeczności ludzkich dlatego tylko, że są współczesne? Może „genealogiczny" typ dziejopisarstwa należy zachować dla niższych szczebli nauczania, a dla najwyższego wprowadzić typ przedstawienia, wzorowany na naukach biologicznych, od których co prawda Toynbee się odżegnywa, ale których metodę mimo wszystko stosuje? Może należałoby grupować historię społeczności cywilizowanych w kilka rzędów chronologicznie ustawionych? W podobny sposób ujmują przecie swój materiał niektórzy historycy sztuki, a są też analogiczne próby w dziedzinie historii literatury.

Równocześnie przez badania nad historią powszechną przechodzi inny prąd, który szuka metody przedstawienia w badaniu zlewisk mórz.

Morza jako czynnik łączący pozwalają ujmować dzieje poszczególnych krajów ze stanowiska większej całości. Tak dzieje Bałtyku i jego zlewiska pozwalają lepiej zrozumieć dzieje poszczególnych krajów leżących nad morzem, niż gdybyśmy je traktowali jako odrębne całości. Dotyczy to szczególnie dziejów gospodarczych, społecznych i ustrojowych. Do takich wyników dochodzą badacze zlewiska Bałtyku (Vitols oraz podpisany w książce

„Polska w zlewisku Bałtyku", Gdańsk 1947). Morze Śródziemne stanowi inny obiekt badań. Zauważyć trzeba, iż badając zlewiska mórz, historyk wciąga do swych materiałów dane nauk nieraz tematycznie odległych, których wyniki zwykle uchodzą uwagi historyków poszczególnych państw czy też narodów. Tak więc fakt pojawienia się malarii tropikalnej na przełomie XV i XVI w. we Włoszech, przyczynił się do wyludnienia i upadku gospodarczego, politycznego i kulturalnego tego półwyspu. A przecie łagodniejsze formy malarii istniały w tysiącleciach poprzednich. Wciągnięcie wyników badań nad historią epidemii najłatwiej przychodzi wówczas, gdy bada się większe całości. Tak samo przy badaniu większych całości jaskrawiej występują czynniki gospodarcze. Oto przykład: do niedawna pokutowało po artykułach dziennikarskich twierdzenie o wyższości protestanckich krajów północy nad katolickimi południa. Katolicy się tym gryźli, niekatolicy mieli silne argumenty. Ale zbadanie dziejów Morza Śródziemnego wykazało, że trzy przyczyny zaważyły na upadku krajów południowej Europy w XVI—XIX w.: zawleczona tam malaria tropikalna, przesunięcie się dróg handlowych na Atlantyk i wreszcie opanowanie morza przez korsarzy północnoafrykańskich, którzy nie tylko grasowali na wybrzeżach, ale uniemożliwiali połowy: ludność katolickiej Hiszpanii kupowała suszone ryby od kalwińskich Holendrów. Oto kilka przykładów, jak wiele nowych punktów widzenia na dzieje może dać ich ujęcie ze stanowiska geograficznych całości. Czy ujmując dzieje tak, jak to czyni Toynbee, nie zatracimy szeregu cennych zdobyczy?

Tym próbom ujmowania historii powszechnej jako szeregu równoległych historii zlewisk mórz i oceanów przeciwstawić można ujmowanie dziejów jako historii szeregu cywilizacji. Christopher Dawson w cytowanej już książce „The Making of Europe" podkreśla, że w starożytności nie było jednej — jednolitej Europy; jej dzieje rozpadały się na odrębne procesy zależnie od terytorialnej przynależności: były więc dzieje kultury śródziemnomorskiej grecko-rzymskiej, i dzieje ludów osiadłych w zlewisku Bałtyku, i dzieje ludów nad Atlantykiem, i wreszcie dzieje kotliny naddunajskiej, która posiadała swe odrębne oblicze: step sięgał aż nad Dunaj, mając swe brzegi przeciwległe u stóp muru chińskiego. Dopiero później, w ciągu pierwszych wieków przed Chrystusem i po Chrystusie Rzym włączył Galię, Brytanię i część krajów naddunajskich do swego państwa. Po kilku wiekach nawrócenie ludów północy rozszerzyło zasięg dzia-

łania kultury śródziemnomorskiej na całą niemal Europę. Równocześnie rozprysła się jedność świata śródziemnomorskiego pod ciosami Arabów. Powoli, między wiekiem V a XI powstaje kultura europejska na gruzach dawnych całości. Więc czy należy dzieje rozpatrywać pod kątem widzenia całości kulturalnych, społeczności cywilizowanych czy też pod kątem zlewisk mórz oraz wielkich areałów stepu, który podobną do mórz odgrywał rolę?

Tu stajemy wobec problematu rozróżnienia dwóch kategorii zjawisk. Zlewiska mórz i stepowe obszary mimo wejścia w skład większych całości zachowują swą odrębność w życiu gospodarczym i nawet w dziedzinie ustrojowej. Natomiast nie można odnaleźć związku między ich zasięgiem a rozwojem kultury duchowej. Nawet bez dokładnej definicji, czym są społeczności narodów cywilizowanych czyli „cywilizacje", widać na pierwszy rzut oka, że mamy do czynienia z całościami większymi, niezależnymi od warunków geograficznych (np. cywilizacja europejska).

W ten sposób między pojmowaniem historii powszechnej jako dziejów szeregu równorzędnych „cywilizacji", a pojmowaniem tej historii w postaci dziejów szeregu zlewisk mórz czy obszarów stepowych, kotlin, powiązanych ze sobą, zachodzi sprzeczność, której usunąć się nie da. W pierwszym wypadku punkt ciężkości może przesunąć się na zjawiska kultury duchowej, przede wszystkim naukę, literaturę, sztukę — w drugim przewagę uzyskują zjawiska społeczno-gospodarcze. Co prawda Toynbee nie oddziela tych zjawisk od siebie i traktuje społeczność narodów cywilizowanych jako jednolitą całość, w skład której wchodzą zarówno kultura duchowa jak i ustrój polityczny czy społeczny. Niemniej stanowisko to może być zaatakowane zarówno przez badaczy marksistowskich jak i przez specjalistów w zakresie dziejów społecznych i gospodarczych, którzy wykazują dziś szczególnie silne dążenia ekspansywne. I tu znowu dochodzimy do problematyki, na którą odpowiedź może dać tylko filozof: czy można mówić o „cywilizacjach" jako społecznościach narodów i co stanowi o ich istocie, co zaś jest zjawiskiem ubocznym i drugorzędnym w ich powstawaniu, rozwoju i upadku? Cała problematyka metodologiczna nauki o kulturze staje w ten sposób przed historykiem.

Tak więc są dziś trzy metody przedstawiania ogromnego materiału, zdobytego przez historię powszechną, trzy drogi równorzędne, z której żadnej nie możemy przyznać pierwszeństwa:

stara droga „genealogii teraźniejszości" rozsadzona przez nowy materiał, droga „biologiczna" zapowiadana przez Teggarta, a w stopniu najpełniejszym przez Toynbee'go, która polega na równorzędnym traktowaniu „cywilizacji" tak, jakby były współczesne sobie, droga „geograficzna", która układa materiał historyczny wedle zlewisk mórz i kotlin stepowych. I jeszcze jedno pytanie się nasuwa: jakie praktyczne, dydaktyczne znaczenie może mieć każda z tych trzech dróg?

Nowe historiozofie czy odnowienie dziejów powszechnych? Zdaje się, że to drugie stoi przed nami wśród ogromu badań, mozolnie prowadzonych przez uczonych we wszystkich klimatach globu. Nie ma już dziś zupełnie nowych filozofii dziejów. Świat się zestarzał i w nowych słowach lubi powtarzać swe dawne marzenia czy dawne błędy. Powtarza też coraz częściej dawne, zapomniane zdawałoby się prawdy. Ale są nowe punkty wyjścia dla badań naukowych i nowe coraz obfitsze materiały do opracowania. Dlatego raczej stoi przed nami odnowienie nauk historycznych. Może pójdzie ono drogą, wskazaną przez mozolne badania Toynbee'go, może podąży szlakiem pogłębienia metod i założeń historii kultury duchowej, może równolegle szukać będzie rozwiązań w płaszczyźnie historii społecznej i gospodarczej.

Jedna rzecz wydaje się niewątpliwa: skończył się okres, gdy historia powszechna była pogardliwie traktowaną dydaktyczną dyscypliną, której oddawali się badacze, stojący na marginesie ogólnego ruchu naukowego. Dzieje powszechne stają się znów ośrodkiem zainteresowań i znów myśliciele żądają od historyków odpowiedzi na pytania, które świat stawia przed ludzkością.

Karol Górski

LECH NIEMOJEWSKI

OREDOWNICZKA Z TORCELLO

Glossa:

„...ideałem religijnego dzieła sztuki będzie takie dzieło, które jest spontanicznym wynikiem, plastycznym uzewnętrznieniem religijnego przeżycia".

Jacek Woźniakowski „Pierwiastki religijne w sztuce", „Znak" Nr. 29 str. 224

Kościół rozgranicza formę oddawania czci Bogu prywatnie, od czci Bożej w kościele. Publiczna służba Boża ujęta jest przepisami liturgii. W kościele grecko-katolickim zarówno architektura jak i dekoracja malarska (mozaikowa) kościołów podlegała rygorom tak ścisłym, że można by je nazwać również przepisami liturgicznymi. Doprowadziło to do wytworzenia się czegoś w rodzaju kanonu malarskiego, a co za tym idzie, ścisłego związku pomiędzy ceremoniałem mszy świętej, ubiorów liturgicznych, sprzętu i dekoracji mozaikowej nawet w szczegółach.

Liturgia malarstwa przeznaczonego dla czci Bożej w kościele ogarnęła nie tylko cały Wschód chrześcijański, ale nawet po przez Sycylię dotarła do Wenecji w północnym zalewie Adriatyku i także do Rzymu, stolicy Kościoła Katolickiego. Trwała i rozwijała się w całej Italii aż do chwili ostatecznego zwycięstwa humanizmu, które doprowadziło do Odrodzenia klasycyzmu antycznego, a w pewnym stopniu do „neopoganizmu" XVI w.

Wydaje mi się, że glossa niniejszej wypowiedzi dotyczy raczej czci Bożej prywatnej, która zresztą wraz z Renesansem, epoką bardzo silnego indywidualizmu, dokonała inwazji wnętrz kościelnych, powodując poniekąd trzecią falę obrazoburstwa, tym razem protestanckiego. Ponieważ malarstwo liturgiczne ma pełne prawo do naszego zainteresowania, tym bardziej, że coraz liczniej przenikające do wnętrz kościelnych malarstwo „sponta-

niczne" różnych nabożnisiów „leżących trzy dni z rzędu krzyżem przed głównym ołtarzem" (Woźniakowski) wprowadza niepotrzebne zamieszanie w umysłach i sercach osób odwiedzających kościoły — chciałbym poświęcić kilka uwag malarstwu, które technicznie i formalnie, ale nie tematycznie, narastało wiekami i dojrzewało pięknie ku chwale Bożej i radości serc, znajdujących w jego *niezmienności* pokrzepienie i umocnienie.

Chcę bronić stanowiska, w myśl którego dla czci Bożej w kościele wolno nam oczekiwać od artystów podtrzymania tradycji „dróg utartych" i żądać od nich takiej samej dyscypliny jak ta, która obowiązuje kapłanów i ministrantów, gdy przystępują do służby przy ołtarzu [1]).

Zaniedbany, niemal zapomniany placyk w Torcello. Na lewo kilka nędznych domostw zbyt mocnych, ażeby popadły w ostateczną ruinę. Na prawo cel nielicznych wycieczek, dusza tej nędznej mieściny: Duomo, budynek prastary, bo już w 1008 roku musiano go przebudować. Należy do grupy kościołów włoskich pamiętających pierwsze wieki chrześcijaństwa. Przebudowane pod wezwaniem „Wniebowzięcia", tuli się do sąsiedniej S. Fosca, zbudowanej w sto lat po przebudowie katedry, tak serdecznie, jak Madonna do św. Elżbiety w scenie „Nawiedzenia" na fresku Giotta w Padwie (S. Maria dell'Arena).

Dwa te kościoły, tak czczone na kartach ksiąg poświęconych architekturze starochrześcijańskiej, są dziwnie zabłąkane wśród wysokich, nie koszonych traw, pośród ubóstwa ludności żyjącej cicho z nędznych połowów na lagunach i z ciężkiej pracy dziewcząt wypłakujących od wysiłku oczy w fabryce słynnych koronek na sąsiedniej wyspie Burano. Sława koronek jest znacznie rozleglejsza niż katedry na Torcello, a dola „Buranellek" co najmniej równie smętna, jak zapomnianej przez wszystkich chyba „Assunty z Torcello".

---

[1]) Nie zamierzam wytaczać dział przeciw *wielkiemu malarstwu*. Korzę się przed geniuszem Leonarda da Vinci i Michała Anioła, ale nie zdziwiłbym się maluczkiemu „ubogiemu duchem", gdyby zapytał, dlaczego na słynnym „Cenacolo Vinciano" cudownie ocalonym podczas drugiej wojny światowej w zbombardowanym Mediolanie, Leonardo kładzie nacisk na słowa Chrystusa: „jeden z was mnie zdradzi" zamiast na inne, wypowiedziane również w czasie Ostatniej Wieczerzy: „Pożywajcie, to jest ciało moje"? Lub w Kaplicy Sykstyńskiej pod stropem słynnej „Genezis" Buonarrotiego: Dlaczego „Dzieło stworzenia świata i człowieka" kończy się tak zniechęcająco „Pijaństwem Noego"? Z obu tych arcydzieł idzie ku nam tak bolesny pesymizm, że serce się ściska pełnym zwątpieniem w człowieka...

A przecież tuż obok szaleje „Perła Mórz", prześliczna, upajająca Wenecja roześmiana podczas festivali filmowych, uświetniana rewiami gwiazd i hazardująca się na Lido podczas „tir aux pigeons", (do tych samych gołębi, które podkarmia rękami ckliwych turystów w południe, a wyłapuje wczesnym rankiem na „strzelania konkursowe"...).

S. Fosca jest budowlą centralną o portyku ośmiokątnym. Przykrywa ją płaska kopuła pełna swoistego czaru. Ścieśnione kolumny podtrzymują sklepienia, wydłużone jak postaci bizantyjskich świętych przypominają arkady najstarszych pałaców z Canal Grande. Duomo jest inne, wydłużone, nawowe. Surowizna ścian przypomina kościoły Rawenny. Poza absydą wpiera się w niebo potężny blok kampanilli; całość obrazu: oba kościoły, jeden wydłużony, drugi prostokątny trwają od wieków zrośnięte z sobą, z otoczeniem, z glebą. Omszałe w krajobrazie i osamotnieniu, ukazują przygodnemu przechodniowi sztukę doskonałych proporcji i olśniewają go bogactwem uczucia pełnego żarliwości. Obydwa przybytki śpiewają unisono pieśń prastarych wieków, śpiewaną przez prostokątne bazyliki i okrągłe chrzcielnice Antiochii, Nazaretu, Betleem, Jerozolimy, Aten, Rawenny, Monreale, Palermo i Rzymu. Śpiewają jak dwie siostrzyce, córy ludu już wiekowego, który zaznał niejednego i zakosztował prawdziwego piękna.

Kampanilla pochyla się widocznie. Nie dziw, bo mogły utracić siłę fundamenty osiadłe w namokłym gruncie. A może ulegają naciskowi wieków lub naporowi wiatrów, które wieją tutaj wytrwale, jakby nie pamiętając, że umieją być łagodne i miłe na Chioggi, barwnej czerwonym żaglem łodzi rybackich i gwarnej radością pogodnej i zamożnej ludności. Tutaj wiatr dudni i huczy z taką siłą, że nie tylko kampanilla, ale całe Torcello wygląda przygięte, przytłoczone, zahukane, a kościołami wstrząsa dreszcz.

Ale gdy wejść do wnętrza, obraz zmienia się w nawie całkowicie, jakby za dotknięciem błogosławiącej Madonny, której dłoń spoczęła na ścianach sanktuarium. Kościół polśniewa mozaikami i marmurem kolumnady, wspierającej arkadami ścianę nawy, na której spoczęły wiązania dachu odsłoniętego jak w najstarszych kościołach Rzymu, bo celem jego jest tylko osłonić głowy przed nadmiarem słońca i niespodziankami deszczu, który tutaj nie należy do rzadkości.

Ze ścian, z absydy patrzą nieruchomym wzrokiem mozaiki, przejęte zdumieniem na widok turystów, którzy jedynie od

czasu do czasu zabłądzą tutaj, aby zakłócić zalegającą ciszę wieków. Gdy Torcello było bogate, bo przecież musiało kiedyś mieć swoje wielkie dni, jakimś cudem przybyły tutaj owe masy złota, lazurów i marmurów wypełniające absydę, w której Bizancjum złożyło daninę swej dumy, swej wiary i swojego doświadczenia.

Nawę przecina wstęga marmurowego ikonostasu wspartego na odrębnej kolumnadzie, dźwigającego rząd wizerunków tworzący wraz z ambonami, suto rzeźbionymi kapitelami, tronem biskupim na wysokich stopniach spiętrzonym w głębi absydy, skarb architektury zawsze świeżej, zawsze olśniewającej.

Lecz ponad ikonostasem, nad ambonami, nad tronem góruje, przewodniczy całemu kościołowi wychylona z głębi konchy absydy Królowa Niebios — H o d i g i t r i a.

Madonna — Przewodniczka Kościoła na ziemi. Wielka Ambasadorka Chrystusa — Pantokratora w Niebiosach. W dłoniach wznosi do góry Boże Dzieciątko jak monstrancję dla błogosławieństwa. Nad Nią zakończenie absydy obejmuje tęcza napisu: „Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis". Ponad napisem, ale na ścianie nawy, scena Zwiastowania: po lewej Archanioł Gabriel, po prawej Maria Służebnica Pańska, a w zworniku wyłania się z obłoku dłoń Stwórcy, od której promień słoneczny spływa do serca Błogosławionej, a po tym promieniu zstępuje na Nią Gołębica, Duch Święty.

Oto sakramentalna scena „Zwiastowania" taka, jak ją rozumiał wiek XII, jaką odnajdujemy w tym samym układzie w Cefalù, w Monreale, w Palermo, słowem wszędzie, gdzie dotarł dorobek pięciu stuleci sztuki wschodniej, zapoczątkowany w Antiochii jeszcze w czasach obrazoburstwa.

U stóp Madonny występującej w charakterze Przewodniczki umieszczono tutaj, zgodnie z przyjętym zwyczajem, dwunastu apostołów, a pod nimi postawiono tron biskupi.

Jest wiele tak pomyślanych kompozycji wnętrza absydy w bazylikach budowanych pod wezwaniem Madonny, ale spotyka się także (Cefalù 1148 r.) pewną odmianę, wprowadzono tu na najwyższym miejscu, u szczytu konchy, popiersie Chrystusa, Pantokratora. W takich wypadkach Madonna-Oranta[1]) widnieje poniżej, nieco mniejsza, ale w postaci całkowitej, stojąca z rękami podniesionymi pomiędzy dwoma, a niekiedy czterema archaniołami. Apostołowie bywają rozdzieleni na dwie

[1]) Modląca się

grupy, zazwyczaj po trzech w rzędzie. W Monreale (1182) jest układ taki sam, jedynie zamiast dwunastu apostołów przedstawiono czterech ewangelistów.

Nad wszystkimi najsłynniejszymi wizerunkami Madonny w absydzie kościołów bazylikalnych góruje Hodigitria z Torcello doskonałością i wytwornością rysunku i siłą dramatycznego wyrazu, właściwą artystom klasycznego okresu sztuki stołecznej (konstantynopolitańskiej). Ściślejszej daty powstania tej mozaiki niepodobna ustalić dotychczas, można co najwyżej twierdzić, że postać samej Madonny, szczegóły twarzy, układ i sposób traktowania fałd szaty wskazują na ścisły związek genetyczny z mozaikami S. Marco, a więc na rok 1159 lub następne [1]).

Szukając najstarszych, a równocześnie najbliższych powinowactw, musimy zwrócić uwagę na mozaikę absydy w kościele „Zaśnięcia N. M. Panny" w Nikei (Syria). Podobieństwo jest uderzające. Dopiero bliższe rozpatrzenie fotografii tych kompozycji ujawnia czterechsetletni dystans, jaki dzieli mozaikę z Torcello od mozaiki z Antiochii nad Orontem.

Mozaika z Antiochii jest najprawdopodobniej dziełem mistrzów konstantynopolitańskich. Chociaż wykonano ją jeszcze podczas okresu prześladowań ikonoklastycznych (726—842) w stolicy, to jednak wiadomo, że zakazy stołeczne nie były ściśle przestrzegane na prowincji. W Syrii odnoszono się mniej rygorystycznie do zarządzeń cesarskich. Styl tego obrazu wskazuje pod względem malarskim aż nadto przejrzyście na ducha stołecznego, który prowadził rękę artysty. Czuje się tutaj ducha, jaki ożywiał malarstwo oficjalne. Początkowo mozaika ta była wykonana zgodnie z przepisami, to znaczy, według starej redakcji dogmatu Wcielenia. Kompozycja wyglądała tak: u szczytu widnieje błogosławiąca ręka Stwórcy, z której wypływają trzy promienie symbolizujące Boga Trójjedynego, środkowy promień przedłuża się w kształt krzyża, wyrażający oficjalną wersję Wcielenia ery aikonicznej. Ale już wkrótce po drugim Soborze Nikejskim (787), niezawodnie na rozkaz niejakiego Naukratiosa, jak wskazuje napis na mozaice „STANOI NAUKRATIOS TAS EIKONAS" (op. cit. str. 69) oraz widoczne na fotografii ślady przeróbki mozaiki, krzyż usunięto i zamiast niego wkomponowano postać Matki Bożej

---

[1]) porównaj: Łazarew „Istoria Wizantijskoj Żiwopisi" I, 151. Moskwa, 1947.

przyjmującej do swego łona Chrystusa. Tym sposobem zamieniono starą, abstrakcyjną redakcję Tajemnicy Wcielenia na nową, bardziej wyrazistą wersję, w której znak krzyża ustąpił miejsca koncepcji antropomorficznej.

Pod względem plastycznym, ściśle malarskim, technika tej mozaiki wskazuje na pozostałości impresjonistyczne w traktowaniu zarówno twarzy Madonny (op. cit. II, 38) jak i Dzieciątka (op. cit. II, 39), co świadczyłoby o niecałkowicie zatartym związku ze starą tradycją rzymską.

Można porównać technikę układania barwnych kostek zielonych, różowych, czerwonych, białych lub czarnych, rozkładanych tutaj śmiało, z dużą dowolnością malarską — która jednoczy je w całość dopiero w pewnej odległości — z techniką pointilistyczną impresjonistów XIX w., wśród których arcymistrzynią była nasza niezapomniana Olga Boznańska. Sam fakt, że taki przerzut myślowy w czasie i przestrzeni jest możliwy, że porównanie podobne może komuś przyjść do głowy, świadczy o ponadczasowości tego malarstwa. Nie jest to także dowodem nadmiernie rozrosłej rutyny, bowiem w tym samym kościele na innych mozaikach, np. w „Bimie"[4]) widzimy inny sposób układania mozaiki, co pozwala domyślać się kierunku, w jakim miał pójść system rozwiązywania mozajek pod względem rysunkowym i kolorystycznym w najbliższych okresach. Kolorystyka stawała się bardziej kontrastową, rysunek wydatniejszy, kontur silniej zaznaczony. Wszystko w tych późniejszych mozaikach zdaje się zapowiadać nadejście nowego stylu, znamiennego dla XI w. Postaci otrzymują proporcje bardziej wydłużone, twarze — wyraz bardziej namaszczony. Całość wrażenia, jakie się odnosi patrząc na Madonnę z Antiochii, jest bardzo dodatnia, ma się ochotę przyrównać Ją do olbrzymiej świecy, podobnej do tej, jaką zapalamy na Roraty przed ołtarzem. Złociste, migotliwe tło mozaiki potęguje jeszcze to wrażenie, bowiem Madonna stoi samotna, wyprostowana, unosząc nieznacznie w górę Dzieciątko patrzące ciepło, a w oczach Matki kryje się łagodny uśmiech.

---

[4]) Bima — nawa poprzeczna w zakończeniu bazyliki starochrześcijańskiej, zazwyczaj tuż przed absydą. Porównaj starą bazylikę S. Pietro w Rzymie lub S. Paolo fuori le mura di Roma. Sir Bannister Fletcher podaje na str. 219 swojej „Historii Architektury" plany obu tych bazylik ze ścisłym nazwaniem miejsca noszącego nazwę bimy. Obydwa te założenia noszą dla całości nazwę „krzyża egipskiego", w przeciwieństwie do krzyża greckiego kościołów centralnych, lub krzyża łacińskiego kościołów renesansowych i późniejszych.

Taką oto była owa sztuka przyczajona na rubieżach wschodnio-chrześcijańskich Cesarstwa Bizantyjskiego pod władzą dworu nastawionego w duchu ikonoklastycznym. W ciągu całego tego, stuletniego z górą, okresu lud prosty nie chciał rozstać się z „eikonami". Podtrzymywały go w tym oporze klasztory będące głównymi rozsadnikami tej sztuki, owianej zbożną tradycją, bardzo prostodusznej, bezpośredniej i szczerej. Zasoby ikonograficzne klasztorów były nieprzebrane. Mogło ich starczyć na długo. Najlepszy dowód, że słowa te nie są przesadzone, stanowią kolekcje sztuki bizantyjskiej rozsiane po muzeach całego świata. Sztuka ikonodulów [5]) istniała przytajona rozwijając się równolegle do „aikonicznej" sztuki będącej na usługach dworu cesarskiego przez cały czas oficjalnego zeświecczenia sztuki stołecznej. Twórczość oficjalna, nawet przez pierwsze dziesięciolecia po zniesieniu zakazu malowania i otaczania czcią wizerunków świętych, trwała nadal w dotychczasowej rutynie tematycznej, gdyż odwykła od nabożnych tematów i nie mogła od razu, bez żadnego przygotowania nastawić się w tym kierunku, zwłaszcza że posiadała dużą biegłość techniczną w zakresie świeckiej sztuki dworskiej. Rozwój tedy malarstwa kościelnego musiał trwać w oparciu o tradycję syryjską, a więc iść własnymi drogami leżącymi na uboczu od głównego nurtu sztuki stołecznej, w której impresjonizm i wysubtelniona paleta trwały nadal pozostawiając artystom dawny zakres szerokich możliwości. Tymczasem malarstwo ikonodulów, skrępowane uprzednio, nauczyło się pracować w ograniczonym zakresie środków wytworzonych i podtrzymywanych przez szkołę syryjską, tym bardziej, że jak powiedzieliśmy, nigdy nie zdołano zdusić jej całkowicie. Po zniesieniu zakazu nabrała ona dumy zwycięzcy i tym śmielej poczęła oddziaływać na ziemie Zachodu, tym bardziej, że aczkolwiek technicznie prymitywna w zestawieniu z doskonałością szkoły stołecznej, biła ją jędrną, pełnokrwistą wolą działania i świadomością dążenia.

Oto przyczyna, dla której w VIII—IX wieku coraz silniej poczęła oddziaływać Syria na oba półwyspy: Bałkański i Apeniński. Ślady tego wpływu spostrzegamy nawet w Rzymie i to bynajmniej nie w wypadkach odosobnionych: S. Maria Antiqua, S. Saba na przełomie IX na X wiek, S. Nereo ed Aquileo,

[5]) „Ikonodule" — czciciele obrazów.

S. Prassede, S. Maria in Domnica, S. Cecilia, S. Marco (817—824) itd.

W żadnym wypadku nie należy nazywać tych wpływów bizantyjskimi, gdyż szły one bezpośrednio ze Wschodu Chrześcijańskiego z pominięciem Konstantynopola, niesione prawie zawsze rękami artystów-emigrantów, uchodzących przed obrazoburstwem lub przed Islamem napierającym ku brzegom Morza Śródziemnego.

Gdy w r. 842 ostatecznie przywrócono kult obrazów, dwór odwykł od takiej tematyki. Odwykli od niej także i artyści. Co było robić? Chcąc nie chcąc trzeba było odwołać się do pomocy artystów syryjskich lub przynajmniej sięgnąć do nich po wzory. Ale na przestrzeni stulecia zgórą drogi rozeszły się, sztuka stołeczna poszła swoją drogą w swoim kierunku, ikonodule w swoim, bo przez czas zakazu nie próżnowali.

Drogi się rozeszły. Każda szkoła miała swoje zdobycze. Każda miała się czego uczyć. Jedna była mocniejsza technicznie, druga bardziej dynamiczna. Wkrótce przekonano się, że Syria wzięła górę i stolica poddała się jej dynamice zachowując swoją doskonałość techniczną. Głównym pomnikiem dającym obraz dokonującej się osmozy są mozaiki kościoła św. Zofii w Salonikach.

Po drugim wznowieniu kultu świętych obrazów, zmiany, jakie wprowadzono w dekoracji absydy kościoła „Uśnięcia N. M. Panny“ w Antiochii, rozpowszechniły się bardzo szybko. Miejsce, które dawniej zajmował z reguły krzyż, przeznaczono dla wizerunku Matki Bożej zasiadającej na tronie z maleńkim Chrystusem na sercu.

W kopule widniało „Wniebowstąpienie“.

Gdy władzę w Bizancjum objęła dynastia Macedońska (867—1057), wysublimował się układ tematów dekoracji mozaikowej, który z narastaniem lat poddany został złożonej hierarchii tematów. Według tej hierarchii poczęto przestrzegać zwyczaju umieszczania na podniebiu w głównej centralnej kopule popiersia Chrystusa-Pantokratora, trzymającego w lewej ręce otwartą księgę, prawą zaś rękę wznoszącego gestem liturgicznym. Unosząc się ponad całością przestrzeni ujętej murami i sklepieniami świątyni, ciągnąc oczy zebranych ku sobie, króluje nie tylko w przenośni, ale jako Pan i Stwórca wszechświata. Czuwa nad całością stworzenia i przedstawia sobą doskonały ośrodek całości kompozycji tematycznej i architektonicznej wnętrza świątyni.

Według tejże hierarchii tematów przeznaczono tzw. „bęben" podtrzymujący kopułę na pomieszczenie wieńca wizerunków proroków i apostołów. Cztery „żagle" kopuły, przenoszące jej ciężar na cztery filary, przeznaczono na wizerunki czterech ewangelistów. Miejsca tego nie wyznaczono przypadkiem, bowiem cztery Ewangelie są istotnymi filarami wiary, na których opiera się jedność nauki Kościoła.

Kompozycja plastycznego wypełnienia absydy, wiąże się najściślej z Pantokratorem królującym u szczytu kopuły. Tutaj znajdujemy Matkę Bożą przedstawioną albo w pozie „Oranty", stojącej z rękami wzniesionymi ku Zbawicielowi (Rawenna), lub zasiadającej na tronie z Dzieciątkiem na ręku (Triest). W pierwszym wypadku jest Ona upostaciowaniem „Kościoła na ziemi" (Ecclesia). Zajmując w hierarchii niebieskiej drugie miejsce po Chrystusie, w świątyni może zajmować miejsce najwyższe w absydzie, bądź jako Oranta, a więc samotnie, bądź jako Hodigitria (Przewodniczka) z Dzieciątkiem na ręku. Znamy wypadki (Rzym — S. Maria in Trastevere, Cavallini), że zasiada Ona na tronie, ukoronowana na Królowę Niebios obok Chrystusa obejmującego ją ramieniem, ale mozaika ta na równi z mozaiką w S. Maria Maggiore-Torriti, przedstawiającą koronację Madonny, stanowią przykład: po pierwsze, konsekwencji wynikających ze zmiany układu świątyni z centralnego (kopulastego) na bazylikowy (bezkopułowy), bardziej rozpowszechniony w Italii, a po drugie — widoczny przejaw romanizacji stylu, jaka przejawiła się wraz z wejściem na widownię artystów miejscowych, którym nie obce były tradycje indywidualistyczne starożytnej sztuki. Układ bazylikowy stworzy własną wersję liturgii obowiązującej dekorację mozaikową, bądź w ramach Szkoły Sycylijskiej, bądź w szkole zwanej adriatycką.

Madonna występuje w absydzie albo sama z Dzieciątkiem na ręku (Torcello), albo też w towarzystwie Archaniołów Michała i Gabriela (Monreale). Czasami towarzyszy Jej nawet czterech Archaniołów. Dolną część absydy wypełniają najczęściej wizerunki 12 Apostołów albo, jeżeli można było znaleźć odpowiednie miejsce dla wizerunku Pantokratora z asystą apostołów, to zamiast nich obok Madonny widniała Eucharystia (Uczta Eucharystyczna) lub Ojcowie Kościoła. Te ostatnie wizerunki miały na celu zbliżenie Kościoła Niebiańskiego, usymbolizowanego wizerunkami rozłożonymi na kopule i sklepieniach, do Kościoła na ziemi, gdzie upływało przecież życie spra-

wiedliwych, pustelników, anachoretów i męczenników, z których należy czerpać wzór, aby przez kontemplację prawd wieczystych i pracę nad sobą wejść na drogę wiodącą ku osiągnięciu coraz pełniejszej wiary i doskonałości.

W ten sposób cała dekoracja dolnej części świątyni otwierała i wskazywała rozmodlonym u stóp ołtarzy niezawodną drogę prowadzącą do „Królestwa nie z tego świata", gdzie zasiada Pantokrator, głowa i władca Niebieskiego Jeruzalem (S. Pudenziana, Roma). Po drodze tej wiedzie go Przewodniczka, w asyście Archaniołów stąpająca na czele dwunastu Apostołów, czterech Ewangelistów, procesji męczenników, wyznawców i nieskończonej rzeszy sprawiedliwych. Drogę tej procesji wyznacza dwanaście scen cyklu świętego: 1. Zwiastowanie, 2. Narodzenie, 3. Ofiarowanie, 4. Chrzest Chrystusa, 5. Wskrzeszenie Łazarza, 6. Przemienienie Pańskie, 7. Wjazd do Jerozolimy, 8. Ukrzyżowanie, 9. Zstąpienie do Piekieł, 10. Wniebowstąpienie, 11. Zesłanie Ducha Świętego, 12. Wniebowzięcie.

Tych dwanaście scen wyłaniających się stopniowo z pełni tekstu Pisma Świętego miało szczególniejsze znaczenie dla służby Bożej w Kościele, potęgując zdumiewającą wspaniałość i monumentalny patos tak zestawionego a potężnego zespołu kompozycyjnego.

Epoka Komnenów znaczy drugą połowę XI i cały XII w. i stanowi epokę klasyczną sztuki bizantyjskiej. Wtedy właśnie ustaliły i umocniły się zasady bizantyjskie tak dalece, że zyskały pancerz przeciw wpływom prowincjonalnym lub reminiscencjom hellenizmu. Utrwala się tedy uroczysty i podniosły styl sposobny do wyrażenia najgłębszych momentów nabożności w greckim rozumieniu. W związku z ogólną orientalizacją wszystkich przejawów kultury bizantyjskiej, wysuwają się na plan pierwszy pierwiastki wschodnie pochodzenia małoazjatyckiego i syryjskiego, które zdołały pomimo wszystko zapuścić korzenie na gruncie stołecznym nawet jeszcze w okresie obrazoburczym. Wszedłszy teraz na drogę samodzielnego rozwoju dają przewagę, jako elementowi podstawowemu malarstwa, linii subtelnej, abstrakcyjnej i stylizowanej. Pozaczasowe i pozaprzestrzenne tło pozłociste, znajduje teraz jeszcze szersze i jeszcze powszechniejsze zastosowanie. Natomiast tła architektoniczne, tak niegdyś obfite, poczynają zanikać, upraszczają się coraz bardziej, a nawet schematyzują się tak dalece, że zatracają jakikolwiek związek z impresjonistycznym obrazem świata rzeczywistego. Budowle zamieniają się w domki z kart, stano-

wiąc co najwyżej rodzaj dekoracji teatralnej, redukującej je, w proporcji do postaci ludzkich na obrazie, do roli symbolu, z którym później będzie się tak dzielnie borykał Giotto.

Sylweta postaci ludzkich wydłuża się coraz bardziej, nabiera lekkości i eteryczności. Twarze stają się surowe i ascetyczne, uduchowione i wręcz zaświatowe. Ruchy, poddane regulaminowi ceremoniału, przypominają coraz bardziej inny ceremoniał, obowiązujący kapłana celebrującego ofiarę Mszy Świętej.

Wobec zniesienia ograniczeń krępujących sztukę „antropomorficzną", otwarły się dla niej wrota Konstantynopola, który dał jej wszelkie możliwości pełniejszego rozkwitu. Poczynając od drugiej połowy XI w. odgrywał on najzupełniej wyjątkową rolę. Stał się ośrodkiem artystycznym, skąd płynęły siły ożywcze do szkół, rozsianych szerokim promieniem na Wschód, Południe i Zachód — od Kaukazu, poprzez Kapadocję, Kretę, Sycylię, aż na kontynent Italii, stapiając w jedno wysiłek i kapitał uczucia wszystkich niemal ludów chrześcijańskiego Wschodu

Sądzę, że w ramach tego pobieżnego przeglądu kolei, przez jakie przechodziła sztuka bizantyjska, zarysowała się myśl moich zamierzeń: związek zachodzący pomiędzy tematem monumentalnego malarstwa i architektury a ceremonią nabożeństwa odprawianego przed ołtarzem. W tak pojmowanym zespole kompozycyjnym brak miejsca na wypowiedź indywidualną artysty, na wyrażenie stanu jego duszy i jego serca. Sztuka bizantyjska pragnie być rzeczniczką nie tylko duszy artysty, ale nade wszystko rzeczniczką każdego, ktokolwiek wejdzie do świątyni, kto zwracając się do Boga będzie starał się wejść w siebie. Sztuka bizantyjska celebruje klimat Ewangelii. Klimat ten odnajdujemy w kształcie doskonałym, czyniąc przegląd chociażby dekoracji mozaikowej kościoła w Daphni pod Atenami, w której trwają jeszcze tradycje późno macedońskie, ale w układzie pilnowano tutaj nadal schematu tematycznego dekoracji tradycyjnej a mianowicie: Chrystus-Pantokrator w kopule, w bębnie 16 proroków, w absydzie Matka Boża (Ecclesia) zasiadająca na tronie itd. aż do najdrobniejszych szczegółów.

W całości dekoracje z Daphni przedstawiają, pomimo dotkliwych zniszczeń, zadziwiający zespół treści i formy, wypełniony krystaliczną jasnością mądrego i dojrzałego układu. Jest to symfonia patetyczna, w której „Dobra Nowina" znajduje wspaniałą instrumentację plastyczną. W zestawieniu zaś ze sztuką

okresu poprzedniego jest to podtrzymanie zasady klasycznej podszlifowanej i wycyzelowanej do najwyższej doskonałości.

Jeżeli Daphni może służyć za przykład najczystszego ujęcia architektury i dekoracji centralistycznej w Grecji, to znowu kościół w Cefalù stanowi równie kapitalny przykład układu bazylikowego na Sycylii z tym, że dekoracja mozaikowa, wobec braku dominującej kopuły, przenosi się całkowicie na ściany, a miejsce honorowe (najwyższe) dla wizerunku Pantokratora, wyznaczono w absydzie, u szczytu półkopuły. Zmiana przedstawia się nadzwyczaj zajmująco: Chrystus trzyma w lewej ręce księgę, prawą zaś podnosi gestem liturgicznym. Nieco poniżej mniejsza, bo całkowita, postać Matki Bożej-Oranty między Archaniołami. Jeszcze niżej, po bokach okna otwierającego się pod stopami Madonny, dwunastu apostołów ustawionych w grupach po trzech. Mozaiki te, skomentowane greckimi napisami, są niewątpliwym dziełem greckich emigrantów.

Porównanie tej dekoracji z mozaikami w Nikei i Daphni wskazuje na wybitne zaawansowanie elementu linijnego, a więc wzrost biegłości rysunkowej, znamiennej dla sztuki konstantynopolitańskiej, coraz bardziej odsuwającej się od impresjonistycznej maniery modelowania figur.

Najprawdopodobniej mistrzowie tej właśnie szkoły pracowali na Torcello jako odgałęzienie grupy weneckiej. W Torcello daje się dostrzec w dekoracji tzw. Diakonika, częściowa „romanizacja" formy, natomiast w nawie głównej bazyliki, tak bardzo nas tutaj interesująca, stojąca w zamknięciu konchy absydy postać Madonny-Hodigitrii, daje nam pełne przeświadczenie o pokrewieństwie z najpiękniejszymi mozaikami S. Marco, chociaż niepodobna również zaprzeczyć, i pod tym względem podzielam całkowicie poglądy Łazarewa (I, 154—5), że zachodzi związek pomiędzy sztuką Greków tworzących tzw. „szkołę adriatycką" a prowincjonalnymi tradycjami syryjsko-palestyńskimi. Zresztą zamiast długiego dowodzenia wystarczy zestawić obok siebie obydwie Madonny: Hodigitrię z Nikei (op. cit. I, IV) oraz Hodigitrię z Torcello (tamże, II, 239). Czegóż nas uczy takie porównanie? Obie są przeniknięte tą samą myślą i tym samym natchnieniem. Obie lśnią na pozłocistym tle absydy, jak zapalone w grudniowy poranek świece roratowe, oznaczające Chrystusa: „światłość świata".

Czterysta lat i kawał świata, jaki dzieli te dwa wizerunki, kurczą się i maleją. Ani czas, ani dystans nie mają znaczenia innego, jak tylko potwierdzenie, że nic, nawet niechęć do świę-

tych wizerunków rozpalona przez ikonoklastów nie zdołała podważyć tych wartości, które są nie tylko odwieczne, ale wręcz wieczyste.

Chrześcijaństwo czyta Ewangelie ciągle, od pierwszych chwil, kiedy je napisano, ale zawsze czyta je tak, jakby te święte słowa napisano współcześnie, jakby je czytano po raz pierwszy, bo mądrość, jaka z nich płynie, wciąż wskazuje cele, do których jest wciąż daleko i wciąż bardzo blisko.

Są pewne obrazy, pewne wizerunki, na które patrzymy ciągle, które wszakże nie powszednieją nigdy i zawsze patrzymy na nie z radością, jak na kogoś zdawna oczekiwanego.

Madonny z Torcello nie ogląda się. Na Nią się tylko patrzy. Bo Madonna z Torcello, wychylona z łuku złocistej konchy absydy, jakby podająca błogosławiącym ruchem Najświętszy Sakrament Boskiego Dzieciątka, to nieustające nabożeństwo adoracyjne celebrowane od wieków bezimiennymi palcami, które układały ten wizerunek być może jako refleks własnej duszy i jej przeżycia religijnego, ale kierowany dłonią Najświętszej Przewodniczki, tą samą dłonią, która błogosławi pracy przygiętych nad pajęczyną białej koronki Buranellek, słowem Tej, która błogosławi każdej zbożnej pracy.

Konkluzja:

„...ideałem religijnego dzieła sztuki może być także i takie dzieło, które powstało jako wynik wielowiekowego narastania wartości plastycznych i przez to jest w stanie budzić spontanicznie najgłębsze przeżycia religijne".

Lech Niemojewski

TOMASZ MERTON

POSIEW KONTEMPLACJI

(Ciąg dalszy)

18. CO TO JEST WOLNOŚĆ?

Sama możność wyboru między dobrem a złem jest najniższą granicą wolności a jedyną rzeczą, która sprawia, że ten akt się w niej mieści, jest to, że możemy jeszcze wybrać dobro. W tej mierze, w jakiej masz swobodę wybrania zła, nie jesteś już wolny. Bo zły wybór niszczy wolność.

Nie wybieramy nigdy zła jako zła — tylko jako pozorne dobro. Ale gdy decydujesz się na zrobienie czegoś, co wydaje ci się dobre, chociaż nim w rzeczywistości nie jest, czynisz coś, czego właściwie nie chcesz — a więc nie jesteś już prawdziwie wolny.

Doskonała wolność duchowa polega na zupełnej niemożności zrobienia złego wyboru. Gdy wszystko, czego pragniesz, jest naprawdę dobre, a każdy twój wybór nie tylko zmierza ku dobremu, ale je sobie przyswaja — wtedy jesteś istotnie wolny, ponieważ robisz wszystko czego chcesz, i każdy akt twej woli osiąga w pełni zamierzony skutek.

Wolność nie polega więc na równych możliwościach dobrego i złego wyboru, ale na doskonałej miłości i przyjęciu tego, co jest rzeczywiście dobre, i doskonałym wstręcie i odrzuceniu tego, co złe. Wtedy wszystko, co czynisz, jest dobre i zmierza do twego szczęścia, a odrzekasz się od wszystkiego, co mu jest przeciwne, odsuwasz i pomijasz każdą okazję, mogącą cię doprowadzić do klęski, oszukiwania samego siebie i cierpienia: *Ut scias reprobare malum et eligere bonum.* Tylko człowiek, który całkowicie odepchnął od siebie wszelkie zło tak, że już nie jest w stanie go pragnąć, jest naprawdę wolny.

Bóg, w którym nie ma nawet cienia możliwości zła lub grzechu, jest nieskończenie wolny. W istocie On jest wolnością.

I jedynie wola Boga nie podlega błędom. Każda inna wolność może zawieść i zniszczyć samą siebie fałszywym wyborem. Wszelka prawdziwa wolność spływa też na nas jako nadprzyrodzony dar Boży, jako współuczestnictwo w tylko Jemu przynależnej, najistotniejszej wolności, do której nas dopuszcza miłość, wlewając ją w nasze dusze i jednocząc je z Sobą najpierw przez doskonałe przyjęcie Jego woli, a potem w przetwarzającym połączeniu z Nią woli naszej.

Inna wolność — tak zwana wolność naszej natury — szanująca zarówno zły, jak i dobry wybór, nie jest niczym więcej, jak tylko pewnym oczekiwaniem, potencjalną zdolnością, która może się zaktualizować jedynie przez Łaskę, wolę i nadprzyrodzoną miłość Boga.

Wszelkie dobro, wszelka doskonałość i wszelkie szczęście znajdują się w nieskończenie dobrej, doskonałej i błogosławionej woli Bożej. A ponieważ prawdziwa wolność oznacza umiejętność pragnienia i wybierania zawsze bez błędu tego, co dobre, może więc ona istnieć tylko w doskonałym poddaniu się Jego woli i zupełnym z nią zjednoczeniu. Gdy nasza wola idzie zawsze za nią, dojdzie do tego samego celu, spocznie w tym samym pokoju i zostanie napełniona tym samym nieskończonym szczęściem, które są udziałem Boga.

Najprostszą definicją wolności jest to, że stanowi ona zdolność i umiejętność pełnienia woli Boga. Móc opierać się Jego woli nie znaczy wcale być wolnym. W grzechu nie ma prawdziwej wolności.

W otoczeniu grzechu mogą się znajdować pewne dobra — na przykład grzechom ciała towarzyszą wrażenia cielesnej rozkoszy. Ale zło nie leży w tych wrażeniach. Są one same w sobie dobre, zamierzone przez Boga, i nawet jeśli człowiek zażywa tych rozkoszy w sposób niezgodny z Jego wolą, Bóg nadal chce, ażeby on mógł je odczuwać. Ale chociaż same w sobie te przyjemności są dobre, kierunek woli — w razie, gdy sprzeciwiają się nakazom Boga — jest zły. A ponieważ jest zły, nie może osiągnąć celu, do którego wola dążyła. Wola zadaje więc tu sama sobie klęskę i dlatego w ostatecznym wyniku żaden czyn grzeszny nie daje nam szczęścia.

Głupcze! W rzeczywistości zrobiłeś to, czego nie chciałeś. Bóg pozostawił ci tę rozkosz, gdyż ona również była wyrazem

Jego woli, ale ty wzgardziłeś szczęściem, którego On ci chciał razem z nią udzielić, a może i tym większym szczęściem, jakie przygotował dla ciebie *bez niej*, poza nią i o wiele wyżej od niej!

Zjadłeś skórkę a zostawiłeś pomarańczę. Zachowałeś papier, który był tylko opakowaniem, a wyrzuciłeś precz puzderko z pierścionkiem i diamentem.

A teraz kiedy z rozkoszy — z konieczności przemijającej — nie pozostało ani śladu, nie posiadasz też żadnej cząstki szczęścia, które miało cię wzbogacić na wieki. Gdybyś używał tej rozkoszy (albo się jej wyrzekł) tak, jak Bóg chciał dla twego dobra, byłbyś ją także posiadł w tym szczęściu, które byłoby zawsze z tobą, towarzysząc ci wszędzie w kręgu woli Bożej. Bo wszak człowiek o zdrowych zmysłach nie może nigdy żałować czynu spełnionego świadomie w zjednoczeniu z wolą Boga.

19. ODERWANIE SIĘ OD ŚWIATA

Poza jednym Bogiem każda rzecz, którą kochasz dla niej samej, zaciemnia twój intelekt, burzy twój system moralnych wartości i wypacza zdolność wyboru, tak, że już nie rozpoznajesz jasno dobra od zła i nie widzisz prawdziwie woli Bożej. Jeśli kochasz i pragniesz stworzeń dla nich samych, to chociażbyś pojmował powszechne zasady moralne, nie potrafisz ich dobrze zastosować. A choćby to zastosowanie ich do życia było na ogół poprawne, znajdzie się zapewne jakaś ukryta sprawa, którą pominiesz, i ta zakazi niedoskonałością twoje najcnotliwsze uczynki.

Co zaś do ludzi, rzucających się całkowicie w bezład grzechu, widzimy, że często stają się zupełnie niezdolni do zrozumienia najprostszych zasad, nie dostrzegają już najoczywistszych naturalnych praw etycznych. Mogą błyszczeć najświetniejszymi talentami i umieć dyskutować o najsubtelniejszych zagadnieniach sumienia, ale w rzeczywistości nie mają najmniejszego pojęcia o tym, o czym mówią, gdyż nie kochają tych prawd jako wartości, tylko interesują się nimi abstrakcyjnie jako pojęciami.

Są takie głębie wyrzeczenia się, takie subtelne odczucia czystości wewnętrznej i taka delikatność sumienia, z jakimi większość ludzi nawet szczerze świątobliwych nie była w stanie się zapoznać. Nawet w najsurowszych zakonach, w miej-

scach, gdzie ludzie poświęcili na serio swoje życie poszukiwaniu doskonałości, wielu z nich nie zdaje sobie sprawy, jak bardzo dają się powodować nieświadomym postaciom egoizmu. Nie przypuszczają nawet, że ich najcnotliwsze uczynki wyrastają z czysto ludzkiego dążenia do własnej korzyści, bo właśnie surowość i nieugięty formalizm przeszkadzają im najbardziej do prawdziwego oderwania się od siebie.

Wyrzekli się wprawdzie wszystkich ambicji i przyjemności tego świata, ale zyskali wzamian inne ambicje i rozkosze duchowe wyższego i subtelniejszego rodzaju. Nie przychodzi im nawet na myśl, że można szukać doskonałości tak intensywnie i z taką samolubną gorliwością, iż to samo już stanowi poważną niedoskonałość. Przywiązują się zanadto do dobrych stron swego ciasnego, zamkniętego życia.

Niekiedy wyrabia się u takiego mnicha przywiązanie do modlitwy lub postów, do jakichś pobożnych praktyk, do pewnej książki lub metody rozmyślania, albo wreszcie nawet do kontemplacji, do najwyższych łask otrzymywanych na modlitwie, do cnót, będących — same w sobie — objawami heroizmu i wysokiej świętości. I tak ludzie, zdający się być świętymi, pozwalają się oślepiać nieporządnej miłości dla tych dóbr duchowych i przez to trwają w ciemności i błędzie prawie na równi z innymi braćmi w zakonie, którzy wydawali się o wiele mniej od nich doskonali.

Mistycy myślą nieraz, że jedynym celem i samą istotą ich życia jest pogrążanie się w skupieniu, pokoju wewnętrznym i poczuciu obecności Boga. Przywiązują się do tych stanów. Ale skupienie należy równie do świata stworzeń, jak samochód. Poczucie pokoju wewnętrznego nie jest w mniejszym stopniu dobrem stworzonym niż butelka wina. Doświadczalnie przeżyte „uświadamianie sobie" obecności Boga jest tak samo częścią naszego doczesnego istnienia jak szklanka piwa. Różnią się tylko tym, że skupienie, spokój wewnętrzny i poczucie obecności Bożej są duchowymi a tamte materialnymi przyjemnościami. Lecz przywiązanie do dóbr duchowych wiąże nas tak samo jak nieuporządkowana miłość do jakiejkolwiek innej rzeczy. Nasza niedoskonałość może być w tym wypadku bardziej ukryta i subtelniejsza, ale z pewnego punktu widzenia jest tym szkodliwsza, gdyż trudniejsza do rozpoznania.

Niektórzy mistycy dlatego właśnie nie zostają świętymi, nie zawierają bliskiego stosunku z Bogiem i nie dochodzą do głę-

bokiego współuczestnictwa w Jego szczęściu, że tak przylgnęli do tych drobnych, małych pociech duchowych, którymi Bóg obdarza dusze, wstępujące dopiero na drogę kontemplacji.

Jakże wielu znajduje się w jeszcze gorszym stanie i w ogóle nie wznosi się do życia kontemplacyjnego, ponieważ przywiązuje się do swej działalności i zadań, które tylko na pozór wydają się ważne. Zaślepieni pragnieniem bezustannego ruchu, ciągłego poczucia dokonywania jakiegoś dzieła, dręczeni głodem jaskrawych osiągnięć i widocznych, namacalnych wyników, nabierają w końcu przeświadczenia, że nie można podobać się Bogu, nie trudząc się naraz całym tuzinem zajęć. Czasem zawodzą i skarżą się głośno, że nie mają już czasu na modlitwę, ale stali się już takimi ekspertami w okłamywaniu siebie, że nie zdają sobie sprawy, do jakiego stopnia te ich lamenty nie są szczere. I nie tylko pozwalają się wciągać w coraz liczniejsze prace — sami wyszukują sobie jeszcze nowe zadania. A im bardziej są zajęci, tym więcej popełniają błędów. Katastrofy i pomyłki piętrzą się na ich drodze. Nie znoszą żadnej przestrogi. Oddalają się wciąż dalej od brzegu — i wtedy z woli Boga wpadają nieraz w sieci własnych błędów. Wówczas budzą się nagle, odkrywając, że własne niedbalstwo wciągnęło ich w jakiś ciężki, widomy grzech, na przykład przeciw sprawiedliwości albo przeciw obowiązkom swego stanu. Oto jak się pogrążyli.

A jakże wielu jest zapewne takich, co zagasili pierwsze iskry kontemplacji, przywalając drzewem nie rozpalone jeszcze na dobre ognisko. Żar modlitwy myślnej tak ich podniecił, iż powzięli ambitne plany nauczania i nawracania całego świata wtedy, kiedy wszystko, czego Bóg od nich wymagał, ograniczało się do trwania w spokoju i ciszy i zwrócenia całej uwagi na tajemne dzieło, jakiego pragnął dokonać w ich duszy.

A jednak, gdybyś chciał im wytłumaczyć, że ta gorliwość w działaniu, której Bóg od nich wcale nie żąda, może być przeciwieństwem doskonałości, potraktują cię jako heretyka. Odczuwając gwałtowny głód bezpośrednich wyników i powodzenia w tym, co w swej wyobraźni postanowili dokonać, będą zawsze przeświadczeni, że to ty musisz się mylić.

Tajemnicą pokoju wewnętrznego jest wyrzeczenie się siebie. Skupienie jest niedostępne dla człowieka, nad którym zapanowały zmienne i nieuporządkowane pożądania jego własnej

woli. Nawet jeżeli zmierzają ku rzeczom dobrym i pożytecznym dla życia duszy, nawet jeżeli mają za cel uciszenie myśli, pokój i słodycz modlitwy, to i tak, o ile są przyrodzonymi i samolubnymi pragnieniami, będą zawsze w końcu utrudniać a nawet uniemożliwiać skupienie kontemplacji.

Nie osiągniesz nigdy doskonałego pokoju i skupienia, jeżeli nie wyzwolisz się od ich egoistycznego pożądania — nie potrafisz się modlić w sposób doskonały, jeżeli nie oderwiesz się nawet od słodyczy modlitwy.

Ale kiedy wyzwolisz się od tych pragnień i będziesz szukał tylko jednego: woli Boga — On ześle ci dar pokoju i skupienia nawet pośród prób, konfliktów i codziennej pracy.

W życiu zakonnym spotykamy się nieraz z rodzajem brutalnego materializmu, pod wpływem którego nawet ludzie szczerze świątobliwi uważają, iż wyrzeczenie się jest po prostu zrezygnowaniem z rzeczy przyjemnych dla naszych pięciu zmysłów.

A to jest zaledwie początkiem wyrzeczenia.

Oczywiście, że musimy się oderwać od grubych, zmysłowych przyjemności i to jeszcze przed wejściem na drogę życia wewnętrznego. Ale mając już w sobie jego zaczątek, nie będziemy mogli go rozwijać, jeśli nie potrafimy się wyrzec nawet rozumnych, intelektualnych i duchowych upodobań.

Ten, kto ma nadzieję dojścia do kontemplacji rezygnując jedynie z rzeczy, których mu sam rozum zabrania, nie pojął nawet w przybliżeniu jej istoty. Gdyż droga do Boga wiedzie przez głęboką ciemność, w której wszelka wiedza i przyrodzona mądrość, wszelka ostrożność i rozkosz, wszelka ludzka nadzieja i radość zostają zwalczone i unicestwione przytłaczającą czystością światła i obecności Bożej. To, co możemy pojąć, czego możemy pragnąć i czym możemy się cieszyć naszymi przyrodzonymi władzami, będzie zawsze tylko przeszkodą do czystego posiadania Boga w Jego rzeczywistej Istocie. Dopóki więc możemy się zadowolić którąkolwiek z tych rzeczy, jesteśmy jeszcze od Niego nieskończenie dalecy.

Dlatego chcąc dotrzeć do Niego musimy także od nich oderwać się i wyzwolić. Nie wystarcza nam używać dóbr materialnych i duchowych w granicach rozumnego umiarkowania, musimy umieć wznieść się ponad wszelką radość i wszelkie posiadanie, jeżeli mamy w całkowitej czystości posiąść Boga i cieszyć się Nim na wieki.

Prawdziwe życie kontemplacyjne nie polega na zażywaniu wewnętrznych i duchowych radości. Kontemplacja jest czymś więcej niż świątobliwym i wyrafinowanym estetyzmem intelektualnym w sferze miłości i wiary. Spocząć w pięknności czystego pojęcia Boga, bez uciekania się do obrazów, pośrednictwa zmysłów i wszelkich analogii jest rozkoszą, należącą jeszcze do porządku przyrodzonego. Jest to może najwyższa rozkosz dostępna rozumnej naturze i wielu nie dochodzi do niej samymi przyrodzonymi władzami. Potrzebują łaski, ażeby móc doznawać takiego zachwytu, chociaż on sam w sobie leży jeszcze w zasięgu natury. A jednak ponieważ jest przyrodzony i może być pożądany przez naturę oraz osiągnięty za pomocą naturalnej dyscypliny, nie wiele ma wspólnego z nadprzyrodzoną kontemplacją.

Prawdziwa kontemplacja jest dziełem miłości, która wzbija się ponad wszelkie zadowolenie i wszelkie doznania, ażeby spocząć w nocy czystej, nagiej wiary. Ta wiara tak zbliża nas do Boga, że jak gdyby pozwala nam dotknąć się Go i uchwycić Go w Jego Istocie, chociaż pod osłoną ciemności. Wynikiem takiego kontaktu bywa często głęboki spokój, który wylewa się ponad brzegi i spływając na niższe władze duszy staje się dla nich przedmiotem „doznania". Ale to doznanie i poczucie pokoju jest zawsze tylko przypadłością kontemplacji, tak że jego nieobecność nie oznacza przerwania naszego kontaktu z Bogiem. Przywiązywać się do tego poczucia pokoju, to wystawiać na niebezpieczeństwo żywotne, prawdziwe i najistotniejsze nasze zjednoczenie z Bogiem w ciemności czystej i doskonałej miłości.

Chociaż to doznanie wewnętrznego pokoju może być jego oznaką, pozostaje ono zawsze tylko znakiem — przypadłością. Istota tego zjednoczenia z Bogiem nie jest z tym nieuchronnie związana i nieraz właśnie wtedy, kiedy nie doznajemy żadnego poczucia pokoju lub obecności Boga, On pełniej niż dotychczas mieszka w naszej duszy.

Przykładając zbyt wielką wagę do tych przypadłości, możemy utracić to, co najistotniejsze: doskonałe poddanie się woli Boga bez względu na jakiekolwiek uczucia i doznania.

Jeżeli jednak uznam, że one są rzeczą najważniejszą, zatrwożę się oczywiście tym bardziej, nie doznając już tego poczucia pokoju. A ponieważ nie potrafię dowolnie wytworzyć go w sobie, ten zamęt będzie wzrastał w miarę moich daremnych wysiłków. W końcu zniecierpliwię się, a nie chcąc zgo-

dzić się na to położenie, nad którym nie mogę zapanować, utracę to, co jedynie ważne i rzeczywiste: zjednoczenie z wolą Bożą, bez którego prawdziwy pokój nie da się nigdy osiągnąć.

20. MODLITWA MYŚLNA

Kontemplacja jest zjednoczeniem naszego umysłu i woli z Bogiem w akcie czystej miłości, który zbiega się z poznaniem Go w Jego własnej Istocie; dlatego najwłaściwszą drogą do niej jest rozwijanie i doskonalenie intelektu, woli i wszystkich władz naszej duszy. Kontemplacja wlana zaczyna się wtedy, kiedy Bóg podnosi cały ten proces ponad poziom naszej natury — wówczas udoskonala On nasze władze pozornym unicestwieniem ich działania w cierpieniu i nocy Swojej miłości i Swojego światła.

Ale zanim to się stanie, musimy zazwyczaj pracować nad przygotowaniem się do tego stanu, z pomocą Jego łaski, w sferze naszych własnych możliwości, pogłębiając naszą znajomość i miłość Boga przez rozmyślanie i aktywne formy modlitwy i oswobadzając wolę od przywiązań do istot stworzonych.

O tym wszystkim napisano już mnóstwo książek. Jest wiele technik i metod rozmyślania i modlitwy myślnej i trudno byłoby je wszystkie omawiać. Dlatego nie będę pisał o żadnej z nich, ograniczając się do stwierdzenia, że wszystkie są dobre dla tych, którzy umieją ich używać i że każdy, który może wyciągnąć korzyść z systematycznego rozmyślania, nie powinien go zaniedbywać, byle tylko nie bał się od czasu do czasu odłożyć na bok systemu i zaczął także sam trochę myśleć.

Błędem tych wszystkich metod nie jest ich zbytnia systematyczność i sztywność — muszą mieć te obie cechy i dobrze, że je mają. Błąd nie leży w żadnej z nich. Niewłaściwy jest tylko sposób, w jaki ludzie ich używają — albo też nie umieją ich używać.

Celem każdego zbioru rozmyślań jest nauczyć cię jak masz myśleć a nie wyręczać cię w myśleniu. A zatem, jeżeli weźmiesz taką książkę, ażeby ją poprostu przeczytać, będzie to dla ciebie jedynie stratą czasu. Gdy jakaś myśl pobudzi twój umysł i serce, możesz odłożyć książkę na bok, bo to już jest początek rozmyślania. Byłoby wielką pomyłką sądzić, że jesteś niejako obowiązany do pójścia za autorem aż do jego własnych wniosków. Może się zdarzyć, że te wnioski i postanowienia nie będą dostosowane do ciebie. Może Bóg chce cię doprowadzić gdzie indziej.

Kto wie, czy w zamiarach Jego nie leży danie ci zupełnie innej łaski, niż ta, która według danego autora jest ci potrzebna.

Są także ludzie, którzy będą rozmyślać tylko wówczas, kiedy książka nosi wyraźny tytuł: „Medytacje". Gdybyś ją nazwał inaczej, uważaliby, że mają ją tylko przeczytać, nie trudząc się myśleniem nad jej treścią.

Ci, którzy stawiają pierwsze kroki w życiu wewnętrznym, muszą przede wszystkim istotnie posiąść dyscyplinę umysłu, pozwalającą im skupić się nad jakimś duchowym przedmiotem, przedostać się pod jego powierzchnię i wcielić go we własne życie. Potem jednak najlepszą rzeczą dla nich będzie zdobycie zwinności i swobody w myśleniu, które pomogą im znajdować światło, ciepło, myśl o Bogu i miłość do Niego wszędzie, gdzie tylko pójdą, i we wszystkim, co robią. Osoby, umiejące myśleć o Bogu jedynie w ustalonych porach dnia, nie zajdą nigdy daleko na drodze życia wewnętrznego. W praktyce nie potrafią myśleć o Nim i w chwilach, które sobie skrupulatnie wyznaczyły na „modlitwę myślną".

Naucz się rozmyślać na papierze. Rysowanie i pisanie są także formą rozmyślania. Naucz się przeżywać dzieła sztuki. Naucz się modlić i na ulicy i na gościńcach wiejskich. Umiej rozmyślać nie tylko z książką w ręku ale również czekając na autobus albo jadąc koleją. Przede wszystkim wejdź w liturgię Kościoła i uczyń z jej cyklu część własnego życia. Niech jego rytm wnika powoli w twoje ciało i duszę.

Jeżeli rozmyślanie i modlitwa myślna nie zdają się odnosić wielkiego skutku w życiu tylu osób, które je codziennie praktykują, to dlatego, że sami ci ludzie nie rozumieją dobrze ich właściwego celu.

Niektórzy sądzą, że jedynym celem rozmyślań o Bogu jest nabycie pewnego zasobu interesujących pojęć o Jego istocie. Prawdą jest, że jednym z podstawowych celów rozmyślania jest umocnienie wszystkich naszych przekonań religijnych i oparcie ich na głębszych fundamentach wiary i zrozumienia, ale to jest tylko początek. To jest dopiero sam próg medytacji.

Inni wyobrażają sobie, że funkcją rozmyślania jest pokazanie nam konieczności nabywania cnót i dodanie nam odwagi i mocnego postanowienia, żeby ruszyć z miejsca i zacząć coś w tym

kierunku działać. Mają słuszność. I to stanowi bowiem elementarny składnik rozmyślania. Ale to jest dopiero następnym krokiem na tej drodze.

Nie tak poważnym błędem — gdyż tu zbliżamy się już bardziej do prawdy — jest uważanie rozmyślania za środek do wytworzenia w sobie większej miłości Boga. Słuszność tego mniemania zależy jednak od tego, co rozumiesz przez „kochanie Boga". Jeżeli sądzisz, że rozmyślanie przyniosło swój owoc, gdy skłoniło cię do *mówienia*, że Go kochasz, albo do *odczuwania* tej miłości — jeszcze jesteś w błędzie.

Rozmyślanie jest podwójną dyscypliną, spełniającą też podwójną funkcję.

Po pierwsze ma ono ci dać dostateczne opanowanie umysłu i pamięci i uczynić cię zdolnym do skupienia i wycofania się ze świata zewnętrznego, z jego interesów i zajęć, z wszelkich starań i troski o życie doczesne. Po drugie — i to jest jego prawdziwym celem — ma cię nauczyć uświadamiać sobie obecność Boga; a co najważniejsze, doprowadzić cię do prawie nieustannego i miłującego kierowania uwagi ku Bogu i do zupełnego polegania na Nim.

Prawdziwym celem rozmyślania jest właśnie to jedno: nauczyć człowieka jak otrząsnąć z siebie świat stworzeń, wszelką myśl o sprawach doczesnych, w których może znaleźć jedynie bezład i cierpienie, a wejść w świadomy i miłujący kontakt z Bogiem. On to usprawni duszę do przyjęcia z rąk swego Stwórcy tak bardzo potrzebnej jej pomocy i do oddania Mu czci, chwały i dziękczynienia, które stało się teraz dla niej największą radością.

Skutek rozmyślania nie może być mierzony świetnością myśli, jakie ci ono nasunie, ani ważnością postanowień, jakie poweźmiesz, ani też napięciem uczuć i wrażeń, jakie obudzi w twych wewnętrznych zmysłach. Rozmyślanie tylko wtedy było dobre, jeżeli cię doprowadziło chociaż w pewnym stopniu do uświadomienia sobie Boga. Ale i to nie określa jeszcze ściśle, o co tu chodzi.

Bo w końcu każdy, który próbował to uczynić, zdaje sobie sprawę, że im bardziej się do Boga zbliżamy, tym mniej może być mowy o uświadamianiu sobie Boga, albo czegoś, co dotyczy Jego Istoty.

I tak przyjmijmy, że w rozmyślaniu doszedłeś do punktu, gdzie już nic nie pojmujesz i jesteś zawiedziony obłokiem, ota-

czającym Boga, Który się osłania ciemnością. Nie tylko, że Go wtedy nie uświadamiasz sobie, ale zaczynasz właśnie zdawać sobie sprawę ze swej nieudolności w tym kierunku — myślisz więc, że rozmyślanie jest w ogóle czymś beznadziejnym i niemożliwym do urzeczywistnienia. A jednak, im bardziej czujesz się bezsilny, tym więcej zdajesz się pożądać oglądania i zrozumienia Boga, a ta sprzeczność pomiędzy pragnieniami a niemożności osiągnięcia ich celu przeradza się w tobie w bolesną tęsknotę do Niego, której nic nie jest w stanie zaspokoić.

Sądzisz, że twoje rozmyślanie się nie powiodło? Przeciwnie, to uczucie spotkania się z tajemnicą, ta ciemność, ta męka bezsilnego pragnienia — to jest właściwy owoc rozmyślania. Gdyż ono powinno dążyć przede wszystkim do ustalenia w twej duszy żywego kontaktu z żyjącym Bogiem — jak długo więc budzi w tobie obrazy, pojęcia i uczucia, które możesz oceniać, rozumieć lub w nie się wczuwać, tak długo nie dało jeszcze swego pełnego plonu. Ale kiedy już wyrasta ponad poziom twej wyobraźni i zdolności pojmowania, wtedy zbliża cię rzeczywiście do Boga, wprowadzając w tę ciemność, w której już nie możesz o Nim myśleć i jesteś przez to samo zmuszony do sięgania po Niego tylko ślepą wiarą, nadzieją i miłością.

Wtedy też powinieneś całą siłą opierać się pokusie zaniechania modlitwy myślnej. Musisz powracać do niej codziennie w oznaczonych godzinach, pomimo trudności, oschłości i bólu, jakie mógłbyś w niej odczuwać. W każdym razie to cierpienie i tajemne działanie łaski wskażą ci, co masz dalej robić.

Może doprowadzą cię do jakiejś zupełnie prostej, uczuciowej modlitwy, w której wola, w niewielu słowach albo i bez słów, sięgnie w tę ciemność, osłaniającą Boga, milczącą, nieśmiałą a jednak pełną nadprzyrodzonej ufności tęsknotą do zrozumienia Go i pokochania całą mocą duszy.

Albo może inaczej — wiedząc przez wiarę, że Bóg jest w tobie obecny i pojmując beznadziejność wysilania się na jasne myślenie o tej nieogarnionej rzeczywistości i wszystkim, co ona oznacza — pogrążysz się w proste, wiążące spokojnie uwagę, kontemplacyjne wpatrywanie się w Niego, zdając sobie sprawę, że On ukrywa się w tym gęstym obłoku a jednak równocześnie pociąga cię do Siebie.

Od tej chwili twoja modlitwa powinna być możliwie jak najprostsza.

Jeżeli potrafisz znów rozmyślać, rób to nadal. Jeżeli przyjdzie ci jakaś myśl, rozwiń ją, ale bez wpadania w intelektualne podniecenie. Posilaj twą duszę czytaniem i liturgią, a jeżeliby ciemność twej prostej modlitwy wywoływała zbyt wielkie napięcie — albo wprowadzała cię w stan senności lub odrętwienia — ożyw ją jakąś modlitwą ustną czy też zwykłym westchnieniem, ale nie wysilaj się na wyszukane myśli i wzmożoną żarliwość. Nie zamącaj twej duszy daremnymi próbami realizowania wielkich wzlotów duchowych, o których mówią konwencjonalne książki o rozmyślaniu.

21. ROZTARGNIENIA

Modlitwy i miłości uczysz się najlepiej w chwilach, gdy nie możesz się modlić i gdy serce twe obraca się w kamień.

Jeżeli nie miałeś nigdy roztargnień, nie umiesz się modlić. Gdyż tajemnicą modlitwy jest głód Boga i oglądania Boga, głód powstający w nas o wiele głębiej od poziomu naszych uczuć i mowy. A człowiek, którego pamięć i wyobraźnia trapią tłumem bezużytecznych, a nawet złych myśli i obrazów, może czasem pod ich naciskiem modlić się dużo lepiej w swym udręczonym sercu niż ten, którego umysł pławi się w jasnych pojęciach, efektownych postanowieniach i łatwych aktach miłości.

Dlatego nie warto się niepokoić, gdy nie możesz uwolnić się od roztargnień. W pierwszym rzędzie musisz sobie zdać sprawę, że często nie da się ich uniknąć w życiu, poświęconym modlitwie. Konieczność bronienia się przed zalewem powracającej fali bezładnych i niedorzecznych obrazów w godzinach modlitwy jest jedną z najbardziej typowych trudności życia kontemplacyjnego. Jeżeli uznasz, że musisz odpędzać to wszystko przy pomocy jakiejś książki, trzymając się kurczowo jej zdań, tak jak człowiek tonący chwyta się źdźbła słomy, wolno ci to uczynić — ale, jeśli twa modlitwa wyrodzi się przy tym w zwykłe czytanie duchowne, stracisz wiele z jej owoców. Odniósłbyś dużo większą korzyść walcząc cierpliwie z tymi roztargnieniami i uświadamiając sobie zarazem swoją bezsilność i słabość. A jeśli ta książka stała się dla ciebie rodzajem narkotyku, to zamiast pomóc ci do rozmyślania, prawdopodobnie zupełnie je udaremniła.

Oto jedna z przyczyn twoich roztargnień: — umysł, pamięć i wyobraźnia pracują podczas modlitwy myślnej jedynie w tym kierunku, żeby stawić wolę przed obliczem przedmiotu rozmyślania, którym jest Bóg. Jeżeli robisz to konsekwentnie już od kilku lat, wola zupełnie samorzutnie wraca do swego właściwego zajęcia milczącego miłowania Boga z chwilą, kiedy przystępujemy do modlitwy. Umysł, pamięć i wyobraźnia nie mają więc już żadnego rzeczywistego pola działania. Wola jest zajęta a one nie mają nic do roboty. Wówczas po jakimś czasie wrota podświadomości otwierają się na oścież i różne rodzaje dziwacznych postaci zaczynają tańczyć na pustej scenie. Jeżeli jesteś roztropny nie będziesz na nie zwracał uwagi. Skieruj ją całą ku Bogu i utrzymuj wolę w prostym pragnieniu miłości, podczas gdy przelatujące cienie tego nudnego filmu poruszają się gdzieś w dalekiej głębi. Jeżeli sobie zdajesz z nich sprawę, to jedynie aby móc stwierdzić, że nie chcesz mieć z nimi nic wspólnego.

Ten rodzaj roztargnienia, który najbardziej przeraża święte dusze, jest zwykle najmniej szkodliwy. Ale niekiedy pobożni ludzie zadręczają się przy rozmyślaniu, niepokojąc się czy jednak nie „dają swego przyzwolenia" na widziadła tej głupiej i nieprzyzwoitej groteski, którą wytwarza ich wyobraźnia i której nie są w stanie położyć kresu. Główna przyczyna ich cierpień leży w tym, że ich bezradne wysiłki powstrzymania tej rewii obrazów przeradzają się w nerwowe napięcie, przyczyniające się tylko do pogorszenia całej sprawy.

Jeżeli mieli kiedykolwiek jakieś poczucie humoru ten stan nerwowy zupełnie ich go teraz pozbawia. A jednak zmysł humoru może najwięcej potrafiłby im tu pomóc.

Te zjawy nie są żadnym poważnym niebezpieczeństwem. O wiele szkodliwsze są roztargnienia, odciągające wolę od spokojnego i głębokiego zajęcia się Bogiem, ażeby wikłać ją w snucie projektów, dotyczących pracy wykonywanej w ciągu dnia. Nasuwają nam się wówczas różne możliwości, które rzeczywiście pociągają i zajmują wolę, i istnieje duże niebezpieczeństwo, że nasze rozmyślanie wyrodzi się w układanie sobie w myśli pisania listów, kazań, przemówień czy też książek, albo co gorsza w plany manipulacji pieniężnych lub zabiegów o swoje zdrowie.

Temu, który dźwiga na swoich barkach odpowiedzialny urząd, jest istotnie trudno pozbyć się takich myśli. Będą mu zawsze przypominały, kim jest, i powinny mu być przestrogą

przed zbytnim wplątaniem się w sieci aktywnej pracy. Nie na wiele się bowiem przyda usuwanie z głowy wszelkich spraw materialnych w czasie modlitwy myślnej, jeżeli nie zdołasz wyzwolić się od zbytniego nawału zajęć poza godzinami rozmyślania.

Ale przy tych wszystkich trudnościach pamiętajmy, że to wola modlitwy jest jej istotną treścią a pragnienie znalezienia, oglądania i miłowania Boga jest jedyną rzeczą, o którą tu naprawdę chodzi. Jeżeli zapragnąłeś Go poznać i kochać, zrobiłeś już wszystko, czego od ciebie żądano. O wiele lepiej jest pragnąć Boga nie będąc jeszcze zdolnym do wytworzenia sobie o Nim jasnych pojęć, niż snuć wokoło Niego nadzwyczajne myśli a nie dążyć do zjednoczenia się z Jego wolą.

22. DAR ROZUMIENIA

Kontemplacja, pozwalająca nam poznawać i kochać Boga, w żywym i głębokim doświadczeniu, leżącym już poza granicami naszego rozumu, jest celem, dla którego zostaliśmy stworzeni. A chociaż znajduje się ona całkowicie ponad możliwościami naszej natury, to przecież — jak uczy św. Tomasz — jest jednocześnie naszym właściwym żywiołem. Jest ona bowiem rozwinięciem i dopełnieniem ukrytych w nas głęboko zdolności, które według zamiarów Bożych w żaden inny sposób nie mogą się urzeczywistnić. Wszyscy ci, którzy dojdą do celu, dla jakiego Bóg ich stworzył, będą oddawać się kiedyś kontemplacji w niebie; ale przeznaczeniem wielu z nich jest już tu na ziemi wejść w ten nadprzyrodzony stan i oddychać tą nową atmosferą.

Ponieważ kontemplacja jest w zamiarach Bożych naszym prawdziwym i właściwym żywiołem, pierwsze zetknięcie się z nią ma posmak czegoś zupełnie nowego ale zarazem wydaje nam się czymś dobrze znanym.

I chociaż miałeś o niej zupełnie inne wyobrażenie, gdyż żadna książka nie daje dokładnego pojęcia o jej istocie — chyba takim, co już ją znają z własnego doświadczenia — to jednak spostrzegamy wkrótce, że jest właśnie tym, czym zgodnie z naszą poprzednią wiedzą być powinna.

Doskonała prostota i oczywistość tego światła, które kontemplacja wlewa w naszą duszę, budzi nas nagle i przenosi do nowego świata. Wchodzimy w dziedziny, których nawet

nie przeczuwaliśmy dotąd, a jednak ten nowy świat jest dla nas oczywisty i dobrze znany. Dawny świat zmysłów jest teraz tym, co zdaje się dziwne, dalekie, nierzeczywiste i trudne do uwierzenia — dopóki intensywne światło kontemplacji nie opuści nas i nie spadniemy z powrotem do naszego własnego poziomu.

W porównaniu do czystej, miłującej gotowości zrozumienia, z jaką człowiek w stanie kontemplacji jest nie tyle dopuszczony do oglądania prawdy, ile zostaje przez nią pochłonięty — zwykłe sposoby widzenia i pojmowania są pełne ślepoty, wysiłku i niepewności.

Najintensywniejsze przeżycie przyrodzone jest jak gdyby zasypianiem w porównaniu do przebudzenia kontemplacji. Najoczywistsza i najlepiej ugruntowana pewność jest tylko senną zjawą przy tym jasnym i pełnym zrozumieniu.

Dusze nasze podnoszą się z ziemi jak Jakub, powstający ze snu: *vere Deus est in loco isto et ego nesciebam.*

Bóg sam staje się jedyną rzeczywistością i w Nim dopiero wszelka inna rzeczywistość znajduje swoje właściwe miejsce i wykazuje swoją małość.

Chociaż to światło oświeca nas dopiero ponad granicami naszej natury, teraz wydaje nam się nagle „normalne" i „naturalne", że możemy oglądać bez widzenia, cieszyć się jasnością w ciemności, mieć czystą pewność bez żadnego rozumowego dowodu, doświadczać czegoś, co przechodzi wszelkie doświadczenie i zatapiać się z pogodną ufnością w bezmiary głębi niewyrażalnej w słowach.

O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei!

Na samym dnie naszej duszy otwierają się jakieś ukryte wrota i przez nie wypadamy w niezmierzoną przepaść, która chociaż jest nieskończona jest nam jednak w jakiś sposób dostępna; cała wieczność staje się jak gdyby nasza w tej jednej cichej, pogodnej chwili zjednoczenia.

Bóg dotyka nas a Jego dotknięcie staje się wirem, który wywołuje w nas próżnię. Swoją prostotą upraszcza nas; znika wszelka zmienność, złożoność, paradoksalność i wielość. Nasz umysł unosi się w atmosferze zrozumienia i rzeczywistości, która jest ciemna a pogodna, która zawiera w sobie wszystko. Nie mamy już żadnych pragnień. Nie trzeba nam niczego. Naszym jedynym zmartwieniem — jeżeli w ogóle może tu być

mowa o zmartwieniu — jest świadomość, że my sami żyjemy jeszcze niejako poza Bogiem.

Gdyż nadprzyrodzony instynkt już uczy nas, że właściwą funkcją tej przepaści wolności, jaka otwarła się na dnie naszej duszy jest wyciągnąć nas zupełnie z powłoki naszego egoizmu i wchłonąć nas w bezmiary własnej radości i swobody.

Zdajesz się być tą samą osobą i jesteś tym, którym zawsze byłeś; w istocie jesteś bardziej sobą niż kiedykolwiek. Teraz dopiero zacząłeś istnieć. Masz wrażenie, że w końcu się w pełni narodziłeś. Wszystko, co działo się poprzednio było pomyłką, nieudolnym przygotowywaniem się do tych narodzin. Teraz wszedłeś wreszcie w swój żywioł. A jednak teraz stałeś się właśnie niczym. Opadłeś na dno własnej nicości i tam poczułeś to rozwarcie się na oścież drzwi, wiodących w nieskończoną wolność, w krainę bogactw niewyczerpanych, gdyż nic z nich nie jest twoją własnością a jednak wszystkie należą do ciebie.

I teraz możesz swobodnie wchodzić w nieskończoność i powracać z niej w ramy czasu.

Byłoby daremnym chcieć przeniknąć głębię tej nieogarnionej, ciemnej przepaści, która się w tobie rozwarła, pełna wolności i radosnego zachwytu.

Nie są one ani miejscem ani przestrzenią — są wielkim, chociaż nie napotykającym na opór, działaniem. Te głębie są Miłością — i one w twoim wnętrzu wybudowały sobie twierdzę.

Nic nie może się przedostać do jądra tego głębokiego pokoju. Nic z zewnątrz nie może tam wejść. Są nawet całe dziedziny twej własnej działalności, które zostają wykluczone z tej pięknej, odświeżającej nocy. Wrażenia pięciu zmysłów, wyobraźnia, logiczne wiązanie pojęć, głód pożądania nie mieszczą się pod tym bezgwiezdnym niebem.

A i ty sam, chociaż masz swobodę wchodzenia i wychodzenia z tego świata, jeśli tylko próbujesz go ująć w myśli albo słowa, zostajesz z niego wygnany — ażeby móc mówić, musisz wrócić do twej zewnętrznej łupiny.

Przekonasz się jednak, że możesz spoczywać w tej ciemności bez niepokoju i zamętu, nawet kiedy twój umysł i wyobraźnia są w jakiś sposób zajęte poza jej wrotami.

Dopóki nic nie robią, mogą nawet stać i gwarzyć w bramie, czekając na swoją królową — wolę, której rozkazom winny być podległe.

Lepiej jednak, kiedy zupełnie milkną. Ale teraz już wiesz, że to nie zależy od ciebie. To jest dar, którego ci może udzielić głębia tej pogodnej ciemności — dar najzupełniej zależny od tego, co postanowi Miłość.

W prostocie tego uzbrojonego, obwarowanego i niepodzielnego pokoju kryje się poczucie jakiegoś wielkiego dostojeństwa, które jednak traci swój smak, jeżeli je chcemy uchwycić. Nie powinieneś sięgać po ten dar ani chcieć go posiąść na zawsze. Nie powinieneś go dotykać ani starać się go ułowić. Nie próbuj powiększać jego słodyczy, nie zatrzymuj go kiedy chce zniknąć...

Dusza, pogrążona w stanie kontemplacji, znajduje się w podobnym położeniu jak Adam i Ewa w Raju. Wszystko jest twoje, ale pod jednym, nieskończenie ważnym warunkiem: że wszystko zostaje ci *dane*.

Nie ma tam niczego, cobyś mógł uznać za swoją własność, o co mógłbyś prosić, co mógłbyś sobie *zabrać*. Z chwilą kiedy próbujesz coś wziąć, tak jak gdyby to należało do ciebie — tracisz swój Eden.

Zachodzi tu jedna różnica — nie od razu zdajesz sobie sprawę z tego, coś utracił. Dlatego tylko największa pokora może wyrobić w nas tę instynktowną delikatność i ostrożność, które wzbraniają nam szukać rozkoszy i zadowolenia, jakich moglibyśmy doznać w tej ciemności. Z chwilą, kiedy prosimy o coś dla siebie albo zaufamy jakiemuś własnemu działaniu, zmierzającemu do intensywniejszego pogłębienia tego czystego i spokojnego odpoczywania w Bogu, marnujemy i roztrwaniamy te dary, których On chce nam udzielić przy zamilknięciu i uciszeniu naszych przyrodzonych władz.

Jedno pozostaje nam do zrobienia: musimy uświadomić sobie aż do głębi naszego istnienia, że to wszystko jest jedynie darem Boga i że żadne pragnienie, żaden wysiłek i żaden nasz heroizm nie może nań w niczym zasłużyć ani go wyjednać. Nie możemy też nic bezpośrednio zdziałać, żeby go uzyskać, zachować lub pomnożyć. Nasza własna praca jest po większej części tylko przeszkodą, tamującą wlewanie się w nas tego spokojnego i kojącego światła — z wyjątkiem pewnych aktów i czynów, których Bóg czasem od nas żąda w imię miłości lub posłuszeństwa, utrzymując nas przy ich spełnianiu w stanie głębokiego zjednoczenia z Sobą, z pełni Swojej dobroci a nie z powodu wierności z naszej strony.

Co najwyżej możemy się przygotować na przyjęcie tego wielkiego daru przez skoncentrowanie się w sercu naszego ubóstwa i opróżnienie duszy z pożądania wszystkiego, co zajmuje naszą naturę i co jej się podoba, chociażby te rzeczy same w sobie były najbardziej wzniosłe i czyste.

A kiedy Bóg objawia się nam w kontemplacji, musimy przyjąć Go tak, jak przychodzi do nas, w Jego własnej osłonie z ciemności i milczenia, nie przerywając Mu słowami, argumentem, myślą ani żadnym działaniem, nie wznoszącym się nad poziom naszej nudnej i w trudzie upływającej egzystencji.

Na wszystkie dary Boga powinniśmy odpowiadać dziękczynieniem, radością i szczęściem, ale tu dziękujemy Mu nie tyle słowami ile poddaniem Mu się, pełnym milczącego i błogiego zachwytu. *Vacate et videte quoniam ego sum Deus!* Nasza próżnia w obliczu niezgłębionych przepaści Jego rzeczywistości, nasze milczenie wobec nieskończenie bogatego Jego milczenia, nasza radość w łonie pogodnej ciemności, w której nas pochłania Jego światło — one to najlepiej głoszą Jego chwałę. One sprawiają, że miłość, podziw i uwielbienie Boga wzbierają w nas wielką falą, która wypływa z głębin pokoju i rozbija się o brzeg naszej świadomości w nieprzerwanym, przyciszonym szumie zachwytu, czci i chwały!

Ta świetlista ciemność Boga wymaga tej czystości serca, o której mówił Chrystus w szóstym Błogosławieństwie: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Ta czystość serca wyzwala nas przynajmniej na chwilę od pojęć i obrazów, od kształtów i cieni tych wszystkich rzeczy, jakich ludzie pożądają ziemskim pragnieniem. Ona uwalnia nas nawet od słabych i zawodnych analogii, jakich używamy zwykle, ażeby dotrzeć do Boga — nie żeby je potępiać, gdyż są w pewnym stopniu prawdziwe — ale żeby je odsunąć jako chwilowo niepotrzebne, bowiem cel ich wszystkich zostaje tu w pełni osiągnięty w głębokiej pewności przejmującego doświadczenia.

W tej żywej ciemności Boga obcującego z nami przychodzą czasem na duszę tajemne przypływy miłości, wyzwalające nas na chwilę całkowicie ze starego brzemienia egoizmu i zajęcia się sobą. Wówczas stajemy się jako te małe dzieci, których jest Królestwo niebieskie. I gdy Bóg każe nam znów opaść w nasz zwykły chaos pragnień, sądów i pokus, w miejscu, skąd ta peł-

nia radości i zachwytu wytrysnęła nam z serca, pozostaje jak gdyby ukryta blizna.

Ta blizna pali jak płomień. Czujemy w sobie bolesną ranę, zdajemy sobie sprawę, że pogrążyliśmy się z powrotem w to, czym nie jesteśmy, a nie wolno nam jeszcze zostać na zawsze tam, gdzie Bóg nam zgotował ojczyznę. I chcielibyśmy powrócić na to miejsce, które On nam wyznaczył i płaczemy z tęsknoty za chwilą, kiedy to czyste bóstwo pochwyci nas i zamknie w swojej wolności i nigdy już nas nie wypuści — kiedy już nie będziemy nigdy opadać z raju prostych i maluczkich dzieci na rynek dojrzałej ostrożności, gdzie zatroskani mędrcy tego świata przechodzą tam i na powrót, zastawiając sidła na szczęście, którego tam być nie może.

Tomasz Merton
tłumaczyła Maria Morstin-Górska

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

KATECHUMENAT XX WIEKU

1. Odkrycie wielkanocne

Rozważania niniejsze zbudowane są na kanwie liturgii wigilii wielkanocnej. Wiele wskazuje na to, że prastara ta liturgia, którą przez szereg stuleci, bo od średniowiecza, odprawiano w godzinach porannych Wielkiej Soboty, powróci na swe dawne miejsce. Pierwotnie bowiem wypełniała ona noc. Była to noc Zmartwychwstania, więc wyznawcy Chrystusa spędzali ją na czuwaniu (vigiliae), które rozpoczynało się późnym wieczorem. Wtedy to święcono ogień i zapalone od niego nowe światło wprowadzana do świątyni i domostw. Wraz z tym nowym światłem wchodzi symbolicznie w życie wierzących zmartwychwstały Chrystus — Światłość świata. (Odtąd świeca paschalna będzie uzmysławiać obecność Zmartwychwstałego w kościele). Symbol światła zawsze kojarzono z dziedziną poznania. W liturgii wigilijnej Wielkanocy wyraża on to olśniewające światło, jakie zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa rzuca na poznanie Jego postaci oraz prawd, które głosił. To samo światło poznania obejmuje więc Postać i prawdy, jest ono z istoty swej nadprzyrodzone, a zwie się wiarą. Kiedy wiara przyjmuje się w rozumie ludzkim, dzieje się to pod wewnętrznym działaniem łaski, a dzieje się dlatego, że rozum nasz ulega wymowie faktu zmartwychwstania.

Szczegóły powyższe nabierają pełnego znaczenia, kiedy sobie uświadomimy, że właśnie w tę noc zastępy katechumenów docierały do Chrztu św. Chrzest jest sakramentem wody. W liturgii wigilii wielkanocnej żywioł ognia-światła wyprzedza żywioł wody. Przemawiał on naprzód do katechumena, w nim przyjmował Chrystusa jako światłość świata, zanim jeszcze mu było danym odrodzić się z wody i z Ducha Świętego. A swoją drogą cała liturgia okresu Czterdziestodniowego (W. Postu) pracowała systematycznie nad wytworzeniem w umyśle i w sercu katechumena „wewnętrznej przestrzeni" dla światła Wielkiej Soboty. O ile znamy tę liturgię codzienną W. Postu, te lekcje i ewangelie, te traktusy i introity, to musimy się zastanowić głęboko nad metodą, której wówczas używano, ażeby katechumenów wtajemniczyć w Chrystusa i prawdy, które głosił... „wtajemniczyć" — wyrażenie to jest tutaj jedynie na miejscu, chodzi bowiem o tajemnice. Katechumeni mieli nabyć wiedzę o rzeczywistości nadprzyrodzonej, do której rozum ludzki sam z siebie nie

dociera, zatrzymuje się na jej progu, a do której musi zostać pociągnięty łaską. Starano się wtedy stworzyć warunki zewnętrzne dla procesów tej łaski wiary, czyniono to zaś z całą prostotą, z zaufaniem do zdobywczej mocy słowa Bożego zawartego w Starym i Nowym Testamencie. Liturgia miała na celu towarzyszyć całemu procesowi tego wtajemniczenia, osłaniać go niejako od zewnątrz pewną formą wyrazu i obrzędu, nawet poniekąd sprawdzać stopniowe jego dojrzewanie. Liturgia zaś wigilii wielkanocnej miała raz jeszcze objąć cały ten proces i rzucić nań snop światła bijący ze Zmartwychwstania; poczym przekonana, że w tym świetle musiał on ostatecznie dojrzeć — przejdzie do Sakramentu wody i Ducha Świętego, do Chrztu, który jest znakiem i faktem zarazem wtórych narodzin.

„Czyż może się człowiek narodzić po raz wtóry?" — pytał Jezusa Nikodem podczas nocnej rozmowy. — Ludzie, którzy przybliżali się do Sakramentu wody musieli już uprzednio znaleźć przekonywającą odpowiedź właśnie na to pytanie. Światło zaś Wielkiej Soboty musiało wykończyć w nich wewnętrzny proces przekonania. W ten sposób żywioł światła i żywioł wody wspierały się, współpracując w świadomości katechumena.

„Czyż może się narodzić po raz wtóry" — człowiek, który już żyje? Czyż może być jakie jeszcze życie, którym nie żyje dotąd? Bo „narodzić się" to znaczy „zacząć żyć".

Wtajemniczając katechumenów musiano im nieraz postawić to pytanie, to pytanie przede wszystkim. I oni sami musieli je sobie nieraz stawiać. Dlaczego uwierzyć w Boga, którego Chrystus głosi swoim Ojcem, dlaczego uwierzyć w samego Chrystusa, dlaczego przyjąć chrzest — to nie znaczy tylko „uwierzyć" ale „narodzić się po raz wtóry" — „zacząć żyć?" Skąd wiemy, że wówczas nie tylko przystępujemy do pewnego wyznania, do pewnej religii, ale bierzemy w siebie nowe Życie? — Jeżeli liturgia wigilii wielkanocnej ma stanowić wykończenie długiego procesu wtajemniczania, wychowywania wiary w katechumenach, to musi im ona ukazać to Życie, które w nich wstępuje, do którego się wewnętrznie rodzą przez Sakrament Chrztu. I to właśnie liturgia owa spełnia.

Wprawdzie o samym fakcie Zmartwychwstania opowiada dopiero we Mszy św., a czyni to w sposób zarazem zwięzły i naoczny tak jak uczyniły to Ewangelie. Ale właśnie w tym leży jej geniusz. Fakt historyczny zmartwychwstania nie wyczerpuje całej rzeczywistości Zmartwychwstania. Tej zwięzłej relacji św. Marka czy Mateusza nie da się osadzić w rozumie ludzkim tak samo jak tylu innych sprawozdań o zdarzeniach, bo wtedy będzie się ona kłóciła z całą prawidłowością jego myślenia nie przywykłego do takich zdarzeń.

Rozum ludzki zatem albo przyjmie całą rzeczywistość Zmartwychwstania, albo nie przyjmie faktu zmartwychwstania w ogóle. I to właśnie

wyczuwa liturgia wielkanocnej wigilii. Przyjąć całą rzeczywistość Zmartwychwstania to znaczy przyjąć ją w łączności z całym porządkiem nadprzyrodzonych tajemnic, a zatem — przyjąć ją w nadprzyrodzonym świetle poznania. Kiedy więc w ciemnym zupełnie kościele zapłonie pierwsza świeca paschalna i diakon zapaliwszy ją da świadectwo Chrystusowi jako Światłości świata, to wówczas nie chodzi tylko o skojarzenie z tym „historycznym" blaskiem, który w nocy po szabacie, jak podaje ewangelista Mateusz, oślepił strażników grobu, nie chodzi więc o światłość, która przeraża, ale o światłość, która otwiera wewnętrzny wzrok duszy na nowe Życie. W tym znaczeniu Chrystus jest światłem.

I to właśnie światło, światło takiego nadprzyrodzonego poznania, pozwala dopiero odkryć owo Życie, do którego się rodzimy po raz wtóry. Pozwala zaś odkryć je niejako doświadczalnie, naocznie w Zmartwychwstałym. Oto na prawdę żyje człowiek, który rzeczywiście umarł. Śmierć należy do zwyczajnego biegu natury, nad tym czuwają jej prawa. Jeśli żyje ten, kto rzeczywiście umarł, to normalny, zdrowy umysł ludzki nie może w tym nie dostrzec jakiegoś przełamania praw natury. A poza tym nie wyjaśniają mu tutaj niczego same rozumowe dociekania na temat nieśmiertelności duszy, widzi bowiem żyjącym całego człowieka, a nie duszę tylko. A dalej: zmartwychwstanie nie jest tylko powrotem do życia. Katechumen w ciągu okresu czterdziestodniowego słyszał o wskrzeszeniach, których dokonywał Jezus podczas swej działalności. Jednak tamci ludzie wskrzeszani wracali do życia, jakie prowadzili przed tym, zanim przeszli granicę śmierci. Tymczasem Jezus zmartwychwstały nie wraca do życia, jakie wiódł przedtem. To widzieli i czuli i przekazali wszyscy świadkowie naoczni. On właśnie ujawnia pełne Życie ludzkie, jakie jest poza granicą śmierci i grobu. Pełne życie człowieka. Otóż ludzie, którzy kiedykolwiek uczestniczyli w nocy Zmartwychwstania, musieli odkryć w tym fakcie Życie, którego siły natury nie potrafiły przełamać. A jeśli nie potrafią go przełamać, stąd prosty wniosek — że nie zdołają go też i wydać z siebie. Leży więc ono ponad zasięgiem ich działania, a więc jest ponad-naturalne, nadprzyrodzone.

Odkrycie takiego życia jest ogromnie ważne zwłaszcza tej nocy, w ciągu której katechumeni mają się narodzić powtórnie. To odkrycie daje odpowiedź na pytanie, które ongiś postawił Nikodem: „czyż może się człowiek narodzić powtórnie?" — „narodzić" to znaczy: „zacząć żyć" — ale jakim życiem? W zmartwychwstaniu Jezusa znajduje się pełna odpowiedź, a raczej znajduje się w całej Jego nauce, a unaocznia się w Zmartwychwstaniu. Brzmi ona tak: zacząć żyć tym samym życiem, które ujawniło się w Jezusie po zmartwychwstaniu, którego przełamać nie mogły siły natury a więc i wydać go z siebie nie potrafią — życiem tedy, które jest w Człowieku-Chrystusie całkowicie z Boga, ono

bowiem — nadprzyrodzone, zaszczepione w naturalnym życiu ludzkim daje pełne życie człowieka.

2. Świadomość tajemnic

Tyle mógł odkryć katechumen sprzed stuleci w fakcie zmartwychwstania Chrystusowego, i tyle odkryć może również człowiek dzisiejszy, jeżeli się wmyśli głęboko w ów fakt. Niemniej odkrycie takie nie stanowi jeszcze całkowitej treści wtajemniczenia wielkanocnego. I liturgia wielkosobotnia poprowadzi głębiej jego myśl i jego wiarę. Od chwili kiedy ta ludzka myśl zetknęła się w fakcie zmartwychwstania z samym Życiem, z samym żywym przejawem porządku nadprzyrodzonego, od tej chwili stała się podatniejsza na udział w tajemnicach, bez których nie podobna przyjąć pełnej rzeczywistości Zmartwychwstania. To zaś naoczne ujawnienie Życia również dlatego jest takiej wagi, gdyż tajemnice nadprzyrodzone przynależą do rzeczywistości Boga żywego — Boga, który żyje w Sobie własnym, Bożym życiem — i człowieka, który może żyć w kręgu żywego Boga, uczestnicząc w Jego życiu.

Otóż człowiekiem takim przede wszystkim jest Jezus Chrystus, jak to definitywnie ujawniło się w zmartwychwstaniu. Ludzkie jego życie jest faktem historycznym, historyczne jest samo jego człowieczeństwo. Natomiast Jego udział w życiu Boga jest ścisłą tajemnicą wiary. I w świetle tej wiary ów udział Człowieka-Jezusa w życiu Bożym przybiera charakter jedynego w swoim rodzaju zjednoczenia z Bogiem — mianowicie zjednoczenia osobowego. Mocą tego zjednoczenia Jezus Chrystus jest Bogiem. Jego bowiem natura ludzka, właśnie Jego historyczne człowieczeństwo tworzy jedność z Osobą Boga-Syna (Słowa). W taki sposób Jezus Chrystus staje się przedmiotem nadprzyrodzonej wiary. Przedmiotem wiary jest Jego Bóstwo oraz samo osobowe zjednoczenie Bóstwa z naturą ludzką. Człowiek tedy wierzący, chrześcijanin — to ten, co umie odnaleźć w tym konkretnym, historycznym Człowieku-Jezusie Chrystusie zjednoczenie osobowe z Bogiem-Synem — umie — to znaczy znajduje po temu w swym poznaniu potrzebne światło: światło wiary. Światło to służy mu do odkrycia w Chrystusie tajemnicy, która zowie się Tajemnicą Wcielenia. I otóż, kiedy w noc wigilijną Zmartwychwstania Jezusa-Człowieka wierny ma nie tylko przypominać sobie historyczne wydarzenie, ale ma ujrzeć całą i pełną rzeczywistość tego Faktu w świetle wiary, musi go zobaczyć łącznie z całą Tajemnicą Wcielenia, w jej perspektywie. Wówczas będzie mógł logicznie tłumaczyć sobie owo Życie, które ujawniło się w Człowieku-Jezusie poza granicą śmierci i grobu jako własność samej osoby Chrystusa. Logika wiary poprowadzi go od faktu zmartwychwstania do Tajemnicy Wcielenia: sam żyjący Bóg

objawił się w tym Człowieku, który zmartwychwstał własną mocą — objawił się jako człowiek. Znajdujemy się, rzec można, w samym zenicie Tajemnicy Wcielenia.

Gdyby jednakże nasza wiara skupiła się wyłącznie na świadomości tej tajemnicy, wówczas nie dotarłaby jeszcze do odkrycia całkowitej treści tego, co zawiera się w liturgii nocy Zmartwychwstania. Liturgia ta bowiem nie skupia nas tylko przy samym Bóstwie Człowieka zmartwychwstałego, nie zatrzymuje nas w zdumieniu i podziwie dla Jego osobistej tajemnicy, ale wyraźnie zmierza w stronę człowieka każdego, przynajmniej każdego z tych, co uczestniczą w czuwaniu wielkanocnym. Znajdują oni tam wszyscy swoje własne miejsce, bardziej może niż kiedykolwiek indziej w ciągu roku kościelnego. Chodzi o to, ażeby wszyscy zrozumieli, że Zmartwychwstanie nie jest tylko czymś w Chrystusie, rzeczywistością w Chrystusie, ale jest również czymś w każdym z nas osobiście — jest rzeczywistością w nas. Przez co? — Przez Sakrament. I dlatego rysem znamiennym liturgii wigilijnej Wielkanocy jest wysunięcie Sakramentu przed Fakt. Co to znaczy? — Znaczy naprzód rzecz bardzo prostą: że mianowicie tej nocy chrześcijanie skupiali się szczególnie dla przyjmowania Sakramentów św.: Chrztu, Eucharystii, Kapłaństwa. Zjawisko to jednak kryje w sobie szczególną głębię nadprzyrodzonej świadomości. Trzeba sięgnąć do tej głębi i w niej odkryć właściwe racje, dla których Kościół w liturgii tej nocy tak wyraźnie wiąże Sakrament i Fakt, owszem wręcz wysuwa Sakrament przed Fakt. Przez Sakrament bowiem właśnie — tak jest według logiki wiary — Zmartwychwstanie, które unaocznia się nam tej nocy jako rzeczywistość w Jezusie Chrystusie, staje się również analogiczną rzeczywistością w każdym z nas. Jeżeli więc liturgia tej nocy ma niejako przenieść zmartwychwstanie na wszystkich, którzy w niej uczestniczą, powiedzmy więcej: jeżeli ma objąć samą rzeczywistością Zmartwychwstania ich wszystkich, to może to uczynić tylko przez Sakrament. Jak tedy fakt zmartwychwstania Człowieka-Jezusa, jeżeli ma być przez nas przyjęty w całej pełni, musi nas prowadzić do Bóstwa tego Człowieka, innymi słowy — do Tajemnicy Wcielenia, tak z drugiej strony ten sam Fakt przeżyty sakramentalnie musi nas prowadzić do odnalezienia w sobie rzeczywistego uczestnictwa w Życiu Bożym, innymi słowy — do Tajemnicy Łaski. W takim zaś razie liturgia wigilii wielkanocnej, wiążąc Sakrament z Faktem, a poniekąd wręcz wysuwając Sakrament przed Fakt, pracuje w nas nad rozszerzeniem i pogłębieniem świadomości nadprzyrodzonych tajemnic, a bezpośrednio — nad powiązaniem Wcielenia i Sakramentu, Wcielenia i Łaski.

Tajemnica Wcielenia według nauki Ojców często bywa określana jako początek i pierwowzór wszystkich sakramentów Kościoła. Znaczy to, że Tajemnica Wcielenia, a więc owo osobowe zjednoczenie

Boga z człowiekiem urzeczywistnia w sobie na sposób wzorczy to, co się zawiera we wszystkich sakramentach Kościoła ustanowionych przez Jezusa Chrystusa. A jeżeli tak — to znaczy to dalej, że Jezus Chrystus, ustanawiając Sakramenta chciał przez nie odtworzyć, odwzorować w żywych, konkretnych, historycznych ludziach, którzy Kościół kiedykolwiek tworzyli i tworzyć będą — Tajemnicę Wcielenia. Ich ludzkie życie rozrzucone na różnych odcinkach historii miało zamknąć w sobie żywe uczestnictwo w Bóstwie, w wewnętrznym życiu Boga. Aby jednak takie uczestnictwo stało się rzeczywistością w obrębie natury ludzkiej, w tym celu w duchowym życiu człowieka trzeba zaszczepić pewne nowe przymioty, nowe uzdolnienia wewnętrzne. Jeżeli człowiek ma się zjednoczyć wewnętrznie z Bogiem, tak że pozostając sobą — ze swoją naturalną ludzką osobowością — ma jednakże całym swoim wnętrzem, a więc swoim poznaniem, swoją miłością — brać rzeczywisty udział w życiu wewnętrznym Boga, na to potrzeba koniecznie nowych pierwiastków życia, nowych sił życiowych w tym ludzkim wnętrzu. Dopiero takie siły i uzdolnienia, takie sprawności współmierne względem ściśle nadprzyrodzonej Rzeczywistości Boga żyjącego — a więc same nadprzyrodzone i same żywotne — mogą sprawić to żywotne uczestnictwo. One to dadzą człowiekowi nadprzyrodzone zjednoczenie z Bogiem. I takie zjednoczenie przez łaskę, która zwie się uświęcającą, bo odtwarza w duszy ludzkiej samą świętość Istoty Bożej, przez łaskę, która stanowi w duszy bezpośrednie źródło nadprzyrodzonych sił i sprawności, cnót i darów — stanowi o rzeczywistym uczestnictwie w Bogu. Ten udział człowieka, wielu historycznych ludzi, — w wewnętrznym życiu Boga jest ścisłą tajemnicą wiary podobnie jak tajemnicą wiary jest Wcielenie. Wcielenie — tajemnicą wzorem, łaska — odwzorowaniem analogicznym. I oto człowiek wierzący w Chrystusa — chrześcijanin musi dostrzegać tę analogię. I w jednym i w drugim wypadku zachodzi takie zetknięcie: historycznego człowieka z tajemnicą. Wydarzeniami swego życia mieści się Człowiek-Chrystus i człowiek-chrześcijanin w granicach historii, zajmując różne jej odcinki, tajemnicą swego zjednoczenia z Bogiem wykracza z granic historii i więcej jeszcze: wykracza z granic natury uczestnicząc w samym Bóstwie. Człowiek-Chrystus jako Bóg-Syn, człowiek-chrześcijanin jako żywy podmiot łaski.

I oto cała liturgia katechumenatu a w szczególności cała liturgia nocy zmartwychwstania, zmierza do takiej rozszerzonej, wykończonej świadomości tajemnic. Człowiek wierzący, katechumen dojrzały do Chrztu, chrześcijanin — to ten, który nie tylko umie odnaleźć w konkretnym, historycznym Człowieku-Jezusie Chrystusie tajemnicę zjednoczenia osobowego z Bogiem-Synem, ale również umie odnaleźć w sobie, w konkretnym człowieku rzuconym na dany odcinek historii, powołanie do ta-

jemnicy zjednoczenia z żyjącym Bogiem przez łaskę, do uczestnictwa w Życiu. Umie — to znaczy: znajduje po temu w swym poznaniu potrzebne światło: światło wiary. Owo światło pozwoli mu ujrzeć pełną rzeczywistość Zmartwychwstania, a w tej rzeczywistości odkryć Wcielenie i łaskę. Wcielenie jest pierwowzorem łaski, łaska zaś wszelka od najskromniejszych swych przebłysków do najpotężniejszych objawów stanowi zawsze o rozszerzeniu, przedłużeniu i pogłębieniu tej Tajemnicy. Oto jaką jedność tworzą Człowiek-Bóg i ludzie w Bogu. Tworzą jedność życiową, jednoczy ich bowiem uczestnictwo w Życiu.

Taka też droga prowadzi katechumena w tę noc od owego naocznego odkrycia w Zmartwychwstałym Życia, którego siły natury nie mogą zatamować a więc i wydać z siebie nie zdołają, życia tedy nadprzyrodzonego — do Sakramentu Kościoła. Przejście to dokonuje się w oparciu o ścisłą logikę wiary. Skąd bierze się owa „logika" i co w ogóle oznacza? — Oznacza ona całą tę prawidłowość w myśleniu o rzeczywistości nadprzyrodzonej, która sprawia, że umysł nasz żyje w coraz gruntowniejszym pojednaniu z tajemnicami tej rzeczywistości. Owo „pojednanie" nie wyraża treści tylko negatywnej, jakiejś rezygnacji, wyraża ono właśnie treść pozytywną: odkrycie. Przecież odkrycie rzeczywistości nadprzyrodzonej jako rzeczywistości musi zawsze wiązać się z uznaniem zasadniczej niewspółmierności naszego rozumu, naszego przyrodzonego światła poznawczego w stosunku do istotnej treści tej rzeczywistości. Tylko światło Boże, tylko poznanie własne Boga wnika do dna tej nadprzyrodzonej rzeczywistości, wnika i wyczerpuje ją poznając. Jasna rzecz, że jeżeli człowiek w taki sposób pojedna się z tajemnicą, postąpi zgodnie z założeniami swojej ludzkiej logiki, która się przecież wyraźnie domaga zasadniczego rozróżnienia między tym, co Boskie i nadprzyrodzone w istocie swojej, a tym co ludzkie i w istocie swojej przyrodzone. Ale nie tutaj kres zagadnienia. Człowiek bowiem przez wiarę dostępuje rzeczywistego uczestnictwa w poznaniu Bożym, uczestnictwo to zaś oznacza nową treść i nowe światło poznawcze. Owo światło jest współmierne w stosunku do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Jeśli więc ludzka logika człowieka wierzącego nakazuje mu pojednanie rozumu z tajemnicą, to natomiast logika wiary, opierając się na fakcie rzeczywistego uczestniczenia w poznaniu Bożym, usposabia tegoż człowieka do wnikania w tajemnice, które są treścią Objawienia. Ta treść stanowi dla niego obraz w wielu miejscach zaciemniony i trudny. Otóż właśnie wiara, zwłaszcza tzw. wiara żywa, wyzwala w człowieku potrzebę rozjaśniania wielu mroków i znoszenia trudności, prócz tego zaś daje mu rzeczywiste światło po temu. Rozpoczyna się i narasta ów proces, w którym światło poznania nadprzyrodzonego naświetla dla rozumu wiele miejsc ciemnych i wiele spraw trudnych w treści Objawienia. Rzeczywistość nadprzyrodzona występuje

w wyniku tego procesu coraz jaśniej. Chociaż ta jasność nie zdejmuje z niej pieczęci tajemnicy, choć rozum ludzki nie zyskuje samej oczywistości, nie „widzi" więc Boga w Jego trójosobowej jedności, nie „widzi" samego uczestnictwa w Bóstwie, które stanowi istotę łaski uświęcającej itd., to jednak pojmuje dużo więcej związków i zależności, jakie wiążą samą nadprzyrodzoną rzeczywistość, wyłania się dlań coraz bardziej z mroku cały organiczny system tego porządku, widzi wszystkie racje odpowiedniości. Daje mu to bardzo wiele uspokojenia, choć nie zaspokaja całej potrzeby „oczywistości" — widzenia. Jeśli zaś chodzi o „logikę wiary", to ona w całym tym procesie zyskuje na wewnętrznej dojrzałości i praktycznej sile. Rzecz prosta: logika wiary rośnie z samej wiary. O ile rośnie z wnikliwości i prawidłowości myślenia? — O tyle, że światło nadprzyrodzone spożytkowuje prawidła myślenia w służbie swej treści.

Tak więc poprzez ową logikę wiary — prowadzi w człowieku wierzącym wewnętrzna droga od Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa do Sakramentu, od Sakramentu Wcielenia do Sakramentu Kościoła. Ojcowie — ludzie pełni wiary, ludzie nadprzyrodzonego poznania, często mawiali i pisali, że Sakrament Wcielenia stanowi pierwowzór wszystkich Sakramentów Kościoła, bo przez Sakramenta Kościoła odtwarza się w wierzących na sposób — rzecz jasna — analogiczny, niemniej rzeczywisty — wewnętrzna treść Wcielenia: zjednoczenie z Bogiem przez łaskę, udział w wewnętrznym życiu Boga.

Jeżeli więc tak na to spojrzeć, wówczas przejrzystym się staje dla nas ów — chciałoby się powiedzieć — geniusz liturgii. Wysunięcie Sakramentu przed Fakt w ciągu wigilii wielkanocnej dowodzi właśnie pełnego i wnikliwego rozumienia faktu. A nade wszystko — zrozumienia nadprzyrodzonego, nasyconego pełną świadomością tajemnic, zbudowanego na ścisłej logice wiary. Tę noc spędzali wierni na uczestnictwie Zmartwychwstania, czuwając. Całe zaś owo wigilijne czuwanie nie jest zbudowane na zasadzie „historycznego" tylko rozpamiętywania o zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, ale na zasadzie wewnętrznego przynależenia do Chrystusa zmartwychwstałego. Nie jest ono tedy „historyczne" ale sakramentalne.

3. Liturgia

Sakramenta odtwarzają Wcielenie. Wcielenie jest tajemnicą o tyle inną od tajemnic samego Bóstwa, że posiada ono również swoją stronę widzialną, historyczną, doświadczalną. Sakramenta podobnie. Łaska, której one udzielają, stanowi w nich nadprzyrodzoną tajemnicę wiary. Prócz tego jednakże posiadają i one swoją stronę widzialną, zewnętrzny znak

łaski. Ów znak jest zwyczajnie bardzo prosty i wymowny, a składają się nań pewne czynności i słowa. Tak np. przy Chrzcie św. polanie wodą i słowa „ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego", przy Eucharystii chleb, wino i słowa ustanowienia. — Przypominamy te wszystkie szczegóły dlatego, żeby wskazać, jak ów zewnętrzny znak sakramentalny nosi w sobie zarodki liturgii. (Chodzi o pewne wyrównanie długu: liturgia nocy zmartwychwstania Pańskiego dostarczyła nam sposobności do rozważań o tajemnicach, trzeba teraz, aby to rozważanie rzuciło z kolei swój refleks na samą liturgię). Okazuje się bowiem, że niesposób dotrzeć do jej istoty nie czując tego ścisłego związku, jaki zachodzi między nią a całym porządkiem tajemnic nadprzyrodzonych. Liturgia wywodzi się z porządku sakramentalnego, i aby móc właściwie ująć jej istotę, trzeba uchwycić ten stosunek, jaki zachodzi w każdym Sakramencie między łaską a znakiem, a w dalszej jeszcze perspektywie ów stosunek, jaki zachodzi we Wcieleniu między Osobą Bożą a Człowiekiem.

Stosunek między łaską a znakiem. Łaska jest to wewnętrzne życie człowieka jako jego uczestnictwo w Życiu Boga. Wiemy, że trudno jest wyrazić życie, zobiektywizować je, ujmując w zespół pojęć i słów. Jest ono zawsze po prostu faktem, i to faktem poniekąd niewyrażalnym. Można je przeżyć, ale nie można go opisać; opis zawsze będzie niewspółmierny. Jeżeli zaś liturgia wywodzi się z porządku sakramentalnego, wówczas musi się ona liczyć z Życiem, które jest nadprzyrodzone. Porządek bowiem sakramentalny stanowi z istoty swojej krąg tego Życia. Ośrodkiem porządku sakramentalnego i jego zenitem jest Tajemnica Wcielenia. I dlatego liturgia zawsze w ostatecznej analizie opiera się o Chrystusa i zawsze sobą ogarnia to, co z istoty swej nadprzyrodzone — to, co Boże w człowieku.

Człowiek, który jest żywym podmiotem liturgii — to człowiek widziany w szczególnym świetle. Liturgia nie tylko zakłada ową nadprzyrodzoną rzeczywistość w człowieku, ale liturgia również pracuje nad jej pogłębieniem i doprowadzeniem do stanu świadomości. Ta nadprzyrodzona świadomość: szersze, wnikliwsze otwarcie oczu wewnętrznych na rzeczywistość nadprzyrodzoną, musi być owocem liturgii. Tutaj spotyka się ona bezpośrednio z tymi prawami, według których żyje i rozwija się w człowieku wiara — cnota boska, nadprzyrodzona sprawność poznawcza.

Jeżeli zaś z jednej strony zakłada liturgia nadprzyrodzone tajemnice w człowieku i w ludzkości: Wcielenie i łaskę — to z drugiej strony ma ona poczucie „znaku"; wypływa przecież z porządku sakramentalnego. A więc nie tyle wyraża nadprzyrodzoną rzeczywistość, ile ją oznacza. To zaś jest daleko więcej. Nadprzyrodzoną rzeczywistość wyraża Pismo św., Tradycja. Liturgia czerpie z nich, ale ma funkcję szczególną. Ozna-

cza fakty nadprzyrodzone, które się w jej obsłonkach spełniają. Sakrament bowiem oznacza łaskę i udziela jej.

Takim postawieniem sprawy nie sposób rościć sobie praw do zamknięcia zagadnień liturgii. Chodzi tu dużo bardziej o klucz do ich otwarcia, o znalezienie właściwych biegunów napięcia, pomiędzy którymi liturgia tworzy się. Otóż — tworzy się ona i żyje pomiędzy tajemnicą nadprzyrodzoną skupioną w człowieku i w ludzkości a — „znakiem". Znak ów bywa oszczędny, bywa zwięzły. Ale dlatego też wstrząsająco prosty. Sprawy Boże w człowieku szukają sobie odpowiednika w takim znaku. I żywy człowiek — podmiot liturgii — odczuwa całą prawdę, całą autentyczność takiego zestawienia. Czasem ów żywy człowiek będzie mówił o „wspaniałej liturgii". Tak właśnie jest, gdy chodzi o liturgię nocy Zmartwychwstania, kiedy ów „znak" rozrasta się w potężną wizję liturgiczną. Ale i wówczas nie należy przez to rozumieć jakiejś wspaniałości zewnętrznej, powierzchniowej. Jest to zawsze wspaniałość napięcia: między znakiem a Życiem. I stąd ową wspaniałość można naprawdę odkryć tylko przy współudziale głębokiego skupienia nad Życiem, które pod osłoną liturgii jest w Chrystusie i w nas.

Ks. Karol Wojtyła

O „ALCHEMII SŁOWA" JANA PARANDOWSKIEGO

Komuś, kto by się biedził nad zaliczeniem ostatniej książki Parandowskiego do określonego gatunku literackiego, z łatwością można by zarzucić pedanterię. Ale zarzut nie byłby słuszny, bo zależnie od typu, według którego książka jest kształtowana, pewne twierdzenia o niej mogą być tylko wyliczaniem jej cech, ale mogą i przybrać charakter wytykania braków. Stwierdźmy więc naprzód, że tematem książki jest istota, powstawanie i życie społeczne dzieła literackiego. Na taki temat można napisać dzieło naukowe, ale trudno będzie przyznać **Alchemii słowa** ten charakter, bo nie przynosi ona żadnych nowych, odkrywczych twierdzeń, które by nie były znane fachowcom. Można by napisać dzieło naukowo-popularne, a więc udostępniające szerszemu ogółowi czytelników obecny stan wiedzy o danym przedmiocie. Ale tym książka Parandowskiego także nie jest. Brak jej konsekwentnie przeprowadzonego podziału treści według szczegółowych zagadnień. Owszem — mógłby ktoś zareplikować — mamy przecież rozdziały opatrzone tytułami w rodzaju: **Powołanie, Pracownia, Tworzywo literackie, Styl** itp., ale nie trzeba sądzić, że autor się ściśle trzyma tematu zapowiedzianego tytułem rozdziału. Tytuł wyznacza jedy-

nie ogólny kierunek rozważań, lecz obok głównego łożyska myśli wiją się meandry rozlicznych dygresji dalekich od zasadniczego trzonu tematycznego w danym rozdziale. Parandowski jest zbyt wielkim mistrzem rzemiosła pisarskiego, żebyśmy mogli go posądzić o niezamierzony bezład kompozycyjny. Ten świadomie zaprowadzony „nieporządek miły" odbiera **Alchemii słowa** charakter publikacji naukowo-popularnej. Więc podkreślając z całą siłą ogromną sumę wiedzy o sprawach literackich, jaką autor przekazuje tu czytelnikowi, trzeba będzie nazwać jego książkę swego rodzaju gawędą o literaturze. Gawędą swobodną, szeroką, pełną uroku i wdzięku, jak wszystko, co wyszło spod pióra tego znakomitego stylisty.

A jednak nie jestem pewien, czy obranie tej właśnie formy wykładu było pomysłem najszczęśliwszym, jeśli chodzi o społeczne oddziaływanie książki. Skoro dajemy komuś treść intelektualną, to w tym celu, aby ją zapamiętał. Tymczasem **Alchemię słowa** czyta się z wielką rozkoszą, ale po zamknięciu jej niewiele się z niej pamięta. Po prostu materiał wiadomości ułożony według zasady swobodnego kojarzenia gawędziarskiego, a nie według logicznego kręgosłupa zagadnień, nie układa się w organiczną całość i skutkiem tego nie trzyma się pamięci. Stwierdziłem to na sobie i uzyskałem potwierdzenie tejże obserwacji w licznych rozmowach z innymi czytelnikami **Alchemii słowa**. Toteż jeśli w dalszym ciągu niniejszych rozważań zdołam się wykazać opanowaniem treści tej książki, będę to zawdzięczać nie formie jej wykładu, lecz dokładnemu wypunktowaniu zagadnień każdego rozdziału podczas drugiego czytania.

To, co przed chwilą powiedziałem, nie jest w mojej intencji zarzutem przeciwko artyzmowi książki, bo wchłania się ją — jak to podkreśliłem — z wielką przyjemnością, tylko stwierdzeniem, że jej społeczny pożytek będzie mniejszy, niżby na to zasługiwała ze względu na zawarty w niej zasób wiedzy o literaturze. Przeciętny czytelnik nauczyłby się z niej znacznie więcej, gdyby mu ten sam materiał podać w sposób bardziej uporządkowany. Jestem przekonany, że czar stylu Parandowskiego na tym by nie ucierpiał, a pamięć czytelnika przyswoiłaby sobie podaną wiedzę nierównie łatwiej.

Wiedza to bowiem rzeczywiście rozległa i pogłębiająca kulturę literacką każdego zamiłowanego czytelnika dzieł sztuki pisarskiej. Parandowski umie przekazać moc wiadomości z najrozmaitszych dziedzin dotyczących literatury. A więc naprzód psychologię pisarza jako artysty i zależność jej od warunków życia osobistego i społecznego. Dalej psychologię twórczości pisarskiej i wielkie zróżnicowanie typów w tym zakresie. Zaznaczmy, że wiadomości o tym jest może najwięcej i przewijają się one co najmniej przez połowę rozdziałów książki. Ze sprawą psychologii twórczości wiąże się organicznie technika pracy pisarza omawiana także w różnych aspektach. Przechodząc od pisarza do dzieła autor omawia

znaczenie poszczególnych składników literackiej twórczości, a więc języka, tradycji literackiej oraz pozaliterackich źródeł tematyki dzieła. Wreszcie ostatnią sferą zagadnień poruszonych w **Alchemii słowa** byłoby to, co się pospolicie określa jako socjologię literatury: zależność twórczości od odbiorców literatury w różnych epokach dziejów i przekazywanie dorobku pisarskiego ludzkości z pokolenia na pokolenie.

Wywody autora w zakresie wymienionych tematów zostały poparte ogromnym materiałem przykładowym. Parandowski rozporządza nie tylko doskonałą znajomością dzieł literackich piśmiennictwa światowego, ale także bogatym oczytaniem w materiałach biograficznych dotyczących wielkiej liczby pisarzy. Zna ich listy, pamiętniki, wypowiedzi o własnej twórczości, słowem to wszystko, co pozwala na wnioski z zakresu psychologii artysty i psychologii aktu twórczego.

Ten materiał erudycyjny nie został jednak dobrany przypadkowo i nie jest martwą sumą wiedzy. Służy on autorowi do zilustrowania pewnej ilości doniosłych tez, decydujących o wartości wychowawczej dzieła Parandowskiego. Chodzi o to, że przeciętny czytelnik rzadko kiedy orientuje się naprawdę w istocie i charakterze pracy pisarza. Wciąż pokutują zastarzałe romantyczne przesądy o wszechwładnej roli natchnienia, wciąż wydaje się wielu ludziom, że dzieło literackie równie łatwo i przyjemnie się pisało, jak się łatwo i przyjemnie czyta. Podobno Sieroszewski miał się wyrazić (nie ręczę za autentyczność tego przekazu), że różnica między grafomanem i prawdziwym pisarzem polega na stosunku do samego aktu pisania: grafomanowi pisanie robi przyjemność, a prawdziwemu pisarzowi wielką przykrość. Otóż nawiązując do tego ujęcia można by powiedzieć, że wielu czytelników przypisuje wszystkim pisarzom psychologię grafomana. Co więcej — wyobraża sobie, że łatwość pisania jest miarą wartości dzieła. Powiedzieć niejednemu człowiekowi, że poeta napracował się nad jakimś wierszem, to znaczy zdeprecjonować w dużym stopniu ów wiersz w oczach tegoż człowieka. — Tym wszystkim zastarzałym i szkodliwym przesądom książka Parandowskiego zadaje zdecydowany cios. Istota natchnienia zostaje tu sprecyzowana bardzo trzeźwo i bez przesady w jakimkolwiek kierunku. Autor daleki jest zarówno od romantycznego przeceniania tego zjawiska psychologii twórczej, jak i od pozytywistycznej irytacji, pragnącej samemu istnieniu tegoż zjawiska zaprzeczyć. Na pierwszy plan w wywodach książki wysuwa się wszystko, co mówi nam o pracy pisarza, o doniosłości rzemiosła, warsztatu, wysiłku, odpowiedzialności za każdy szczegół. Dowiadujemy się, z jaką sumiennością i pasją ludzie piszący zbierali materiały, szukali, studiowali, polowali na drobiazgi, w jak surową dyscyplinę ujmowali własne życie, ile oddania, wysiłku i zdrowia wkładali w wykonanie własnych twórczych zamierzeń. W świetle takiego obrazu podniesiona zostaje nie tylko zasługa

pracy pisarza, ale i samo dzieło literackie zdobywa w oczach czytelnika nierównie wyższą rangę moralną. Rzecz, w którą się wkłada tyle pracy i moralnej odpowiedzialności, nie może być tylko przedmiotem rozrywki: staje się ważnym aktem zakomunikowania czytelnikowi pewnej treści wartościowej i doniosłej.

Wpojenie w czytelnika tej ostatniej prawdy jest bardzo ważnym osiągnięciem wychowawczym książki w stosunku do publiczności literackiej. Ale jest tych ważnych prawd, wynikających z podanego tu obrazu procesów twórczych, znacznie więcej. Znaczenie języka jako środka wyrazu, związek twórczości literackiej ze stanem rozwoju języka, a także ze spuścizną pisarską przeszłości, wreszcie istota sztuki literackiej określonej tu metaforycznie jako „alchemia słowa" — to są wszystko myśli, których przeniknięcie do świadomości czytelniczej rzeszy może wydać najbardziej pożądane owoce w formie podniesienia kultury literackiej społeczeństwa. Toteż należałoby życzyć, żeby **Alchemię słowa** poznała jak największa ilość czytającego ogółu.

Z tego nie wynika, że książka nie budzi zastrzeżeń. Można je podzielić na dwie kategorie: drobne braki erudycyjne czy twierdzenia mało uzasadnione oraz pewne sformułowania dotyczące spraw zasadniczych a budzące równie zasadniczy sprzeciw. Uporajmy się naprzód z pierwszą kategorią, jako mniej ważną, aby swobodnie pogwarzyć o tym, co istotne.

Tak więc biografia Reja, napisana rzekomo przez Andrzeja Trzecieskiego, jest dziś po badaniach Gaertnera powszechnie uznana za autobiografię pisarza (str. 79). Autor zachęca, żeby się znalazł taki odważny, co by napisał historię literatury bez nazwisk pisarzy; otóż był taki odważny w Niemczech, nazywał się — jeśli mię pamięć nie myli — Julius Wigand, ale dzieło jego utonęło w powodzi czasów jako twór poroniony. — Czy to Napoleon dopiero wprowadził modę tabaki? — Gdyby tak było, to **Żona modna** Krasickiego, napewno bardzo czuła na to, co nakazuje snobizm, nie zabierałaby ze sobą na wieś pakunków z „tabaczką", a i Podkomorzy z **Pana Tadeusza** nie dziedziczyłby swej wspaniałej tabakiery po ojcu („Ojcu Podkomorzego sam król ją darował"), tylko by sobie zafundował taki mebel własnym kosztem. — Mówiąc o braku mazurzenia w naszym języku literackim Parandowski pisze: „Niewątpliwie zadecydował o tym wpływ wielkopolskiego dworu książęcego". Muszę powiedzieć, że bałbym się użyć w tym zdaniu słowa **niewątpliwie**. Nie należę do parafii językoznawczej i nie lubię zabierać głosu w niemoich sprawach, ale uprzedzam autora **Alchemii słowa**, że o pochodzenie mazurzenia i jego ewentualny wpływ na język literacki toczą się obecnie srogie boje w wymienionej parafii, więc lepiej nic w tej sprawie nie przesądzać, ażeby od którego z rozsierdzonych mocno szampierzy nie dostać mimochodem pałką

po głowie. — Na str. 241 autor ubolewa, że nie było u nas dyskusji na tematy stylistyczne w rodzaju tych, jakie znajdujemy w korespondencji Racine'a i Boileau. — Owszem były, nawet wcześniej, jak o tym świadczy zażarta walka Herbesta z Jakubem Górskim o budowę okresów cycerońskich, tylko — niestety — tradycja wysokiej kultury literackiej XVI w. zbyt szybko u nas wygasła i potem trzeba było wszystko robić od nowa. — Czy można napewno twierdzić, że był taki moment w ewolucji pomysłu **Pana Tadeusza**, gdy Telimena jeszcze nie istniała? (str. 275). — Jest to hipoteza ciekawa, ale w świetle istniejących autografów tego utworu udowodnić ją trudno. W najstarszym brulionie, gdzie poemat jeszcze ma tytuł **Żegota**, Telimena już jest. — Mówiąc o wielkich przekształceniach, jakie może przechodzić pomysł jakiegoś dzieła pod wpływem różnych przemian wewnętrznych pisarza podczas tworzenia dzieła, Parandowski cytuje jako przykład dwie redakcje **Czarnych skrzydeł** Kadena. Przykład to dobrany niezbyt szczęśliwie. Bardzo wnikliwe studium Hoppensztanda o **Czarnych skrzydłach** ujawniło, że przyczyną różnic w obu redakcjach była zmiana sytuacji politycznej po wypadkach majowych — nie można cytować w tym wypadku Kadena obok Goethego w jego stosunku do **Fausta**, czy Conrada w jego oddaleniach czy nawrotach do powieści **Ocalenie**. Są to zjawiska zupełnie innego rzędu. — Twierdzenie, że niesprawiedliwa ocena Słowackiego przez współczesnych zwichnęła rozwój polskiego dramatu (str. 322), wydaje się bardzo przesadne. Wybitny rozwój albo zanik określonego gatunku literackiego w danej zbiorowości ma nierównie głębsze przyczyny; sprawa wiąże się ściśle z charakterem narodowym. Słaby rozwój dramatu polskiego tkwi w fakcie, że jesteśmy narodem o słabych namiętnościach, co jedni idealizowali (Brodziński, Słowacki w **Królu-Duchu**), inni gwałtownie potępiali (Krasiński), ale czego nikt zmienić nie potrafi. Słowacki należycie doceniony i naśladowany przez potomnych też by niewiele tu pomógł. — Wreszcie nie wiem, na czym autor oparł twierdzenie, że wartość dokumentarna wstępów Conrada do jego powieści jest wątpliwa (str. 263). Szkoda, że nie poparł tego jakimś dowodem. Muszę wyznać, że czytając te wstępy miałem zawsze wrażenie zupełnej autentyczności zawartych tam wyznań autorskich.

To byłyby owe zastrzeżenia małego kalibru. Przejdźmy teraz do spraw podstawowych. Pierwszą z nich byłby podział pisarzy wedle powołania na apostołów i artystów słowa. „Istnieje różnica — pisze Parandowski — między pisarzem, którego wezwała idea, a tym, którego powołało słowo" (str. 12). — Sformułowanie to (nie myśl, która leży u jego podstawy!) jest w najwyższym stopniu niebezpieczne i przypuszczam, że ono jest główną przyczyną opozycji, jaką książka Parandowskiego w niektórych kołach wzbudziła. Nie wahałbym się zareplikować autorowi, że pisarz, którego do twórczości powołało samo słowo, to idealny typ grafomana. Chodzi

o to, że słowo nie jest wartością autonomiczną, tylko środkiem wyrazu. Więc nie można pisząc o dwóch pobudkach twórczych robić przeciwstawienia: **myśl** i **słowo**, bo to nie są ani wartości równorzędne, ani nawet przedmioty tej samej klasy. Niewątpliwie istnieje duża grupa pisarzy, którzy dochodzą do używania słowa jako zastępczej formy działania, o czym obszernie pisze Parandowski w rozdziale **Powołanie**; można ich, jego śladem idąc, nazwać apostołami. Ale tych drugich nie podobna zaciągać pod sztandar słowa, bo to ich dyskwalifikuje. Istotą i sensem literatury jest to, że ona wyraża pełnię naszego życia duchowego. Otóż ci drudzy, których Parandowski określa jako powołanych przez słowo, sięgają po językowe środki wyrazu, aby ową pełnię naszego życia wewnętrznego oddać. Albowiem obojętną jest rzeczą, co jest zewnętrznym tematem dzieła literackiego: mogą nim być sprawy historyczne czy współczesne, polityka czy obraz pracy codziennej człowieka, psychologia jednostkowa czy zbiorowa, we wszystkich wypadkach właściwy sens dzieła literackiego tkwi w tym, jak człowiek odtwarzaną rzeczywistość przeżywa. Wszystko w dziele literackim jest tylko środkiem wyrazu, aby istotę owego przeżycia oddać. Nie odda tego język pojęciowy, który zdolny jest jedynie nazywać rzeczy jednoznaczne. Aby wypełnić cel dzieła literackiego trzeba sięgnąć po język artystyczny, którego zadaniem jest zasugerowanie czytelnikowi ludzkich przeżyć. Odpowiednie ukształtowanie słowa jest tu naczelnym zadaniem} artysty, ale przez to słowo nie staje się czymś wartościowym autonomicznie, pozostaje tylko środkiem wyrazu, podporządkowanym celowi właściwemu, którym jest przekazanie wartości życia wewnętrznego. To powoduje, dlaczego każdy ma prawo się interesować lub nie interesować jakąś dziedziną naukową, ale kto by oświadczył, że literatura w żadnej postaci go nie interesuje, wystawiłby sobie żałosne świadectwo.

Wracam do punktu wyjścia. Nie sama idea dokonanego przez Parandowskiego podziału pisarzy wedle powołania budzi mój protest, tylko jej sformułowanie, które napewno będzie budzić nieporozumienia i prowadzić myśl czytelnika na fałszywą drogę. Obawiam się jednak, że przyzwyczajenia myślowe autora **Alchemii słowa** nie pozwolą nam tak łatwo dogadać się na tym punkcie. Czytam bowiem w innym miejscu, że „gdyby nie urok stylu, dzieła Hipolita Taine'a byłyby pogrzebane wraz z jego teoriami" (str. 33). Napewno nie będę bronić przebrzmiałych teorii Taine'a, ale podejmuję się w poszczególnych wypadkach obronić tezę, że tam, gdzie tekst jego pism robi na nas wrażenie, tak zwany styl jest przekaźnikiem wartościowej treści. Nie może być pięknego stylu tam, skąd wieje pustka. Syntezy naukowe Taine'a mogą być błędne, ale dzieła jego trwają jak twory artyzmu pisarskiego, ponieważ umiał on niezwykle

plastycznie przeżywać rzeczywistość historyczną i jego styl nie jest niczym innym, jak tylko znakomitym wyrazem tego przeżywania.

Drugie sformułowanie, które muszę też zaczepić, dotyczy sprawy wiedzy o człowieku, jaką okazują pisarze. Zdaniem Parandowskiego tę wiedzę czerpią oni nie z obserwacji, lecz „z obcowania z ideą człowieka, odbijającą się w ich własnej duszy" (str. 72). Rozwijając tę myśl pisze dalej Parandowski, że ludzie bez wyobraźni obserwują lepiej i wierniej pamiętają to, na co rzeczywiście patrzyli, natomiast ludzie wyobraźni nigdy nic nie pamiętają; ich pamięć jest czystym zmyśleniem (str. 73). Te wszystkie twierdzenia nie przeszkodziły jednak autorowi szeroko opisywać w innym miejscu (str. 189—191), w jaki sposób pisarze czerpią podnietę do twórczości z obserwowania ludzi i rzeczywistości zewnętrznej. Maluje nam nawet całą scenę, jak to Balzac pewnego wieczoru szedł krok w krok za pewną parą małżeńską i podsłuchiwał jej rozmowę. Opis ten kończy słowami:

„Balzac idąc w trop jak myśliwy za zwierzyną nie tracił ani słowa, ani jednego gestu, co więcej czuł i myślał jak oni. Ta para przechodniów wrastała, nic o tym nie wiedząc, w jeden z najświetniejszych umysłów Francji".

Sprzeczność między obu zacytowanymi urywkami jest oczywista, a przyczyną jej jest nieostrożne uogólnienie, gdy mówił o ludziach, co żyją wyobraźnią, nie zaś pamięcią. W tylu innych miejscach swej książki Parandowski mówiąc o psychologii tworzenia literackiego podkreśla rozmaitość typów psychicznych w tym zakresie, a tu niepotrzebnie uogólnił to, co może być właściwością tylko niektórych pisarzy. Gdyby się ograniczył do twierdzenia, że w obrazie ludzi jedni czerpią materiał więcej z introspekcji i wyobraźni, a inni z obserwacji między wymienionymi urywkami nie byłoby żadnej sprzeczności i oba odtwarzałyby prawdziwy stan rzeczy.

Trzecią sprawą jest pogląd na rolę krytyki. Tu spotykamy się może z najsurowszymi sądami całej książki. Czytamy o ślepocie krytyki, o fatalnym przeoczeniu i niedocenieniu Słowackiego i Norwida, o odrabianiu starych błędów itp. — Organicznie wiąże się z tym przekonanie, że może istnieć idealny krytyk. Autor ubolewa, że dotąd nie znalazł się jakiś Castiglione, który by nakreślił wizerunek idealnego krytyka, a o stronicę dalej sam próbuje dać coś podobnego w obrazie „wielkiego krytyka", który musiałby mieć głęboką kulturę, gorące serce, porywczą wyobraźnię, przenikliwą inteligencję i szczery entuzjazm dla rodzącego się piękna (str. 328). Wszystko to bardzo pięknie, ale wydaje mi się, że zostało tu przeoczonych kilka rzeczy. Naprzód to, że jak są autorowie, którzy piszą licząc się z gustem publiczności (a czy są w ogóle tacy, którzy by się z tym nigdy nie liczyli!), tak i krytycy w ocenie ukazujących się

nowości nie mogą być obojętni wobec tego, na co będą lub nie będą reagować odbiorcy. Niewielu autorów okazywało tak bohaterską bezkompromisowość w stosunku do publiczności, jak Norwid, i trudno wymagać, żeby krytyka w większości swoich przedstawicieli składała się z samych Norwidów. A następnie wcale nie jest zadaniem krytyka być beznamiętnym oceniaczem estetycznych walorów nowego dzieła. Krytyk jest publicystą literackim, bierze udział w dążeniach i walkach swego wieku, chce w pewien sposób kształtować życie literackie własnej epoki. Nie tylko pisarz, ale i krytyk występuje pod hasłem pewnego programu literackiego, jakiejś nowej poetyki, której realizację w nowych dziełach chciałby widzieć. To wszystko zaś z góry przekreśla estetyczną bezpartyjność krytyka. On jest także człowiekiem bieżącego życia literackiego i dlatego wizerunek idealnego krytyka musiałby wypaść zupełnie inaczej, niż w marzeniach Parandowskiego.

Z kolei wypada postawić znak zapytania nad tym, co autor pisze na temat stosunku między dziełem i jego odbiciem w psychice czytelników (str. 319). Znowuż zachodzi tu prawdopodobnie pewna nieoględność sformułowania. „Ten sam utwór — pisze Parandowski — przemienia się w tysiąc utworów nieraz całkowicie do siebie niepodobnych... Z pewnością ten **Emil**, którego czytał Kant z takim zajęciem, że się spóźnił na codzienną przechadzkę, bardziej punktualną od zegarów miejskich, ten **Emil** miał horyzont myśli rozleglejszy, niż ten, co wyszedł spod pióra Rousseau". — Sformułowanie to zdaje się świadczyć, że Parandowski podziela tezę niektórych psychologów czytelnictwa, jakoby nie istniała obiektywnie dająca się stwierdzić treść dzieła literackiego, tylko nieskończenie rozmaita treść subiektywna, która powstaje w każdym czytelniku podczas lektury. Nie ma więc jednego **Pana Tadeusza**; jest tyle różnych **Panów Tadeuszów**, ilu ludzi to dzieło czytało. Stanowisko to jest bezwarunkowo błędne: miesza ontologię dzieła literackiego z psychologią jego odbioru. Zarówno **Pan Tadeusz**, jak i **Emil**, jak i wreszcie każdy inny utwór jest zespołem pewnych obiektywnych sensów przekazanych za pomocą tekstu, a że ten sam tekst może w ludziach o różnej wyobraźni, wrażliwości i kulturze umysłowej wywoływać zupełnie odmienne reakcje i skojarzenia, to jest inna sprawa. **Emil** Rousseau w lekturze Kanta ani na chwilę nie przestał być tym, czym był i jest do dziś po ostatecznym ukształtowaniu jego tekstu przez autora, a bogactwo myśli, które wywołał w duszy Kanta, już nie było **Emilem**, tylko efektem jego lektury w umyśle wyjątkowo uzdolnionego do odbioru czytelnika. Myślę, że tu się z Parandowskim porozumiemy. Spór dotyczy nie rzeczy, lecz jej sformułowania.

Wreszcie sprawa ostatnia. Zacytujmy znów **Alchemię słowa**. Będzie to tym razem finał dzieła.

„Słowo jest potęgą. Utrwalone w piśmie, zdobywa nie dającą się obliczyć ani przewidzieć władzę nad myślą i wyobraźnią ludzi, panując nad czasem i przestrzenią. Zły to pisarz, który o tym nie pamięta — zły, jeśli życie swego dzieła mierzy przelotną chwilą — zły, jeśli sądzi, że chwila nie nakłada tych samych obowiązków i tej samej odpowiedzialności, co stulecie. Kto nie pracuje nad swym dziełem widząc je **aere perennius** nie powinien brać pióra do ręki, ponieważ jest siewcą plew".

Parandowski poruszył tu w jednym urywku sprawę, której poświęcano czasem całe traktaty, mianowicie — odpowiedzialność pisarza za rzucone w świat słowo. Problem to olbrzymi i niesłychanie ważny. Podkreślenie tej odpowiedzialności jest już zasługą. Ale ostatnia wskazówka, jak uczynić zadość temu przykazaniu moralności pisarskiej, wydaje się nader wątpliwa. Pisarz ma — zdaniem Parandowskiego — widzieć swoje dzieło **aere perennius,** wtedy nie będzie siał plew. Czy takie granie na ambicji wiecznotrwałości dzieła jest rzeczywiście dobrym zabiegiem pedagogicznym? — I czy naprawdę nie było wypadków, że ktoś bardzo skromnie sądząc o sobie i stwarzanych przez siebie dziełach pisał na potrzeby chwili bieżącej i ani mu przez myśl nie przeszło stosować do swego dorobku „exegi monumentum", a jednak nie dawał plew, bo pisał z pełną odpowiedzialnością moralną za słowo. Poczucie odpowiedzialności z jednej strony a pragnienie stwarzania rzeczy wiecznotrwałych z drugiej — to są rzeczy bardzo różne i ta druga wcale nie warunkuje pierwszej, a pierwsza może istnieć bez pomocy drugiej. Pomijam sprawę, że **sub specie** już nie **aeternitatis,** ale po prostu przemian geologicznych (okresy lodowe!) i kataklizmów historycznych, wszelkie „exegi monumentum" jest śmieszne. Chodzi o to, że owo budzenie ambicji **perennitatis** nie jest ani wystarczającym, ani potrzebnym warunkiem rozbudzenia w pisarzu odpowiedzialności za publicznie głoszone słowo.

To byłoby wszystko, o co chciałbym się z Parandowskim pospierać. Nie jest tego tak wiele, ale gdyby nawet było dziesięć razy więcej, nie odebrałoby to ani na chwilę **Alchemii słowa** wielkiej wartości jako dziełu w naszych warunkach bardzo potrzebnemu, bardzo niezwykłemu i bardzo godnemu przeczytania przez wszystkich interesujących się literaturą.

Konrad Górski

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE


IN HOC
SIGNO
VINCES